Ph. U. Schopenhauer
449 pb/(1

<36632026300017 S

<36632026300017

Bayer. Staatsbibliothek



Arthur Schopenhauer

geboren 22. Februar 1788

gestorben 21. September 1860.

Ph. U. 449 pb

Arthur Schopenhauers Werke

Mit Einleitungen, erläuternden Anmerkungen

und einer

biographisch-historischen Charakteristik Schopenhauers

in Auswahl herausgegeben

von

Dr. Moritz Brasch.

Zwei Bände.

Mit dem Portrait Schopenhauers.

Leipzig
Verlag von Gustav Fock.
1891.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Erster Band:

Schriften zur Erkenntnißlehre, Metaphysik und Naturphilosophie.

Vorwort.

Die vorliegende Ausgabe der Schopenhauerschen Schriften „in Auswahl" ist aus der Erwägung hervorgegangen, daß es der Verbreitung der Gedankenschätze des genialsten Philosophen des 19. Jahrhunderts nur förderlich sein kann, wenn statt der bisherigen sechsbändigen Ausgaben seiner Werke eine solche in zwei Bänden veranstaltet würde, welche jedoch den wesentlichsten Inhalt und Kern derselben enthalten müßte. — Wer die Gesammtheit der schriftstellerischen Arbeiten Schopenhauers überblickt, kann nicht umhin, über die Hälfte derselben, welche die historisch-kritischen und rein polemischen Schriften betreffen, als für die Gegenwart fast ganz bedeutungslos zu erklären, während die grundlegenden Arbeiten, in denen er sein System darstellt, noch heute in hohem Grade beachtenswerth und werthvoll sind. — Dieses Positive und Dauernde, gewißermaaßen den unzerstörbaren und unsterblichen Theil seiner Ideenwelt in einer handlichen Ausgabe zu vereinigen, habe ich daher als meine wesentliche Aufgabe angesehen.

Von diesem Gesichtspunkte aus wird man auch die Anordnung der Schriften begreifen, welche ich in dieser Ausgabe getroffen habe. Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" bildet den Kern und die Quelle seiner Weltanschauung, so zwar, daß auch die verschiedenen Seiten dieser Weltanschauung den vier Büchern analog sind, aus denen das Werk nach der ersten Auflage von 1819 besteht. So ergeben sich die vier Gebiete oder Haupttheile seiner Philosophie: Metaphysik, Naturphilosophie, Aesthetik und Ethik, während sowohl der zweite Band seines Hauptwerkes von 1844, als auch seine übrigen Schriften

wie die „Ueber den Willen in der Natur“ und die Preisschriften „Ueber die beiden Grundprobleme der Ethik“, bei aller inneren Selbständigkeit doch nur eine ergänzende Stellung zum Hauptwerke einnehmen. Dagegen bildet die Erstlingsschrift über die „Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde“ die erkenntniß-theoretische Basis für alles Folgende.

Hiernach ergab sich für mich die Nothwendigkeit einer solchen Vertheilung und Anordnung des gesammten Stoffes, wie sie der innern Gliederung des Systems entspricht. Daher mußte ich einleitungsweise die Schrift über die „Vierfache Wurzel“ gewissermaaßen als die Erkenntnißtheorie Schopenhauers dem Ganzen voranschicken. Und dieser folgen dann (in Bd. I) die metaphysischen und naturphilosophischen, (in Bd. II) die aesthetischen und ethischen Theile des Systems.

Daß ich von den kleinern Schriften unseres Philosophen einige, welche religionsphilosophische und staatsrechtliche, andere, welche seine fein durchdachten Ideen über Lebensweisheit enthalten, in Bd. II. anfügte, dürfte um so mehr einem allgemeinen Wunsche entsprechen, als grade in diesen Abhandlungen, welche meist den „Parerga und Paralipomena“ entnommen sind, der ganze Glanz und Macht der Schopenhauerschen Diction hervortritt. Hier wie in den als Schluß des Bd. II aufgenommenen kleinern polemischen Aufsätzen bewährt sich Schopenhauer als der große Schriftsteller, der, mag man die Art seiner Polemik billigen oder nicht, unter allen Umständen ein bewunderungswürdiger Stilist bleibt.

Den einzelnen Schriften, welche in diese Ausgabe aufgenommen wurden, habe ich „Einleitungen“ vorausgeschickt, in denen ich mich über den Gedankeninhalt und die philosophische Tendenz der Schrift ausgesprochen habe. Ebenso glaubte ich schwierigere Stellen des Textes durch Noten erklären oder durch Parallelstellen aus Schopenhauers Werken erläutern zu sollen. Hier und da habe ich in den Anmerkungen auch literargeschichtliche und bibliographische Ergänzungen gegeben. Dem Ganzen wurde von mir eine gedrängte Darstellung von Schopenhauers Leben und Charakter vorangeschickt, wobei ich, mit Bezug auf die bekannten Eigenthümlichkeiten seines Charakters mich bemüht habe, gegenüber seinen Anklägern und leidenschaftlichen Gegnern einerseits, wie seinen apologetischen

Freunden und Anhängern andererseits ein historisch objektives Bild seiner wirklichen Wesenheit, der Vorzüge wie der Schwächen seiner Persönlichkeit zu erreichen. Hierbei jedoch, wie bei der Würdigung seiner einzelnen Ideen und seiner ganzen philosophischen Stellung in der Gedankenentwickelung des Jahrhunderts war ich eingedenk der schönen Worte Schopenhauers: „Es ist viel leichter, in dem Werke eines großen Geistes die Fehler und Irrthümer nachzuweisen als von dem Werthe desselben eine deutliche und vollständige Entwickelung zu geben. Denn die Fehler sind ein Einzelnes und Endliches, das sich daher vollkommen überblicken läßt. Hingegen ist das der Stempel, welchen der Genius seinen Werken aufdrückt, daß diese ihre Trefflichkeit unergründlich und unerschöpflich ist; daher sie auch die Lehrmeister vieler Jahrhunderte nach einander werden".

Leipzig, im Januar 1891.

Moritz Brasch.

[illegible] philosophischen Stellung [illegible] Es ist viel leichter, in den [illegible] werden".

Leipzig, im Januar 188[illegible].

Moritz Brasch.

Inhaltsübersicht des ersten Bandes.

Arthur Schopenhauer.

Sein Leben und seine Werke.

In der Entwickelungsreihe der deutschen Philosophen seit Kant ist Schopenhauer der letzte große und originelle Denker. Mit ihm schließt diese Reihe weltumfassender Geister: nicht als wenn nach Schopenhauer die philosophische Forschung in und außerhalb Deutschlands nicht noch manchen hervorragenden Vertreter aufgezeigt hätte, sondern weil mit ihm eine bestimmte culturgeschichtliche Epoche in der Philosophie ihren definitiven Abschluß erreicht. Denn was nach ihm kommt, bewegt sich entweder in den Geleisen einer der vorangegangenen großen philosophischen Schulen, oder aber, wo neue Wege eingeschlagen werden, geschieht dieses in durchaus moderner Weise, das heißt: mit Berücksichtigung, ja oft in engster Beziehung zur modernen Naturforschung, oder gar auf der ausschließlichen Basis derselben.

Aber wenn hiernach Schopenhauer auch der sogenannten klassischen Periode der deutschen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts angehört, so reicht er doch wiederum wie keiner der nachkantischen Denker in die Gegenwart hinein und zwar sowohl durch ein negatives Moment, nämlich durch den Mangel einer allseitig durchgeführten Systematik seiner Philosophie, wodurch diese dem in unserer Zeit so beliebten Eklecticismus und Synkretismus sich nähert, als insbesondere durch sein Verhältniß zur Erfahrung und zur Naturforschung, deren Resultate er in seinen Werken in umfassendster Weise benutzt hat, endlich durch die wesentlich praktisch-sittliche Tendenz seiner Philosophie. Thatsächlich zählt Schopenhauer heute auch dort, wo man das ethische Moment in der Philosophie schätzt, d. h. in dem großen Kreise der Gebildeten, mehr Anhänger, als in den eigentlich fachmäßig wissenschaftlichen Sphären, wo man überhaupt einer bestimmten philosophischen Weltanschauung selten huldigt, indem man sich theils, auf die Erfolglosigkeit aller philosophischen Bestrebungen hinweisend, hinter einen „vornehmen" Skepticismus flüchtet, theils, in ehrlicher Offenheit seine völlige Unkenntniß philosophischer Ideen eingestehend, sich mit dem begnügt, was die betreffende Specialwissenschaft an allgemeinen Gesichtspunkten darbietet.

So beklagenswerth eine solche Erscheinung grade in Deutschland ist, welches eine so mächtige philosophische Vergangenheit wie keine Nation der Erde hat und welches in den Werken seiner Denker so unerschöpfliche Geistesschätze besitzt, so erfreulich ist es doch darauf hinzuweisen, daß, wenn in den

letzten Decennien das Interesse für philosophische Fragen in Deutschland wiederum etwas gewachsen ist, wir diesen Umschlag zum nicht geringen Theil Schopenhauer und der von seinen Schülern, Anhängern und Gegnern ausgegangenen Bewegung zu danken haben.

Arthur Schopenhauer*) wurde am 22. Februar 1788 zu Danzig, welches damals noch eine freie Hansastadt war, geboren. Sein Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, von holländischer Abstammung, war ein angesehener und reicher Kaufmann, ein vielseitig gebildeter, willenskräftiger und selbstbewußt-stolzer Mann, seine Mutter, Johanna, hat sich später als eine namhafte und fruchtbare deutsche Schriftstellerin bekannt gemacht, deren Reiseschilderungen und Romane gern gelesen wurden. In der Gesammtausgabe (Leipzig und Frankfurt 1830—31) umfassen ihre Schriften nicht weniger als 24 Bände, wozu noch ihr literarischer „Nachlaß" (Braunschweig 1839) in 2 Bänden kommt. Schopenhauer hatte auch eine jüngere Schwester, Adele, welche ebenfalls Einiges auf dem Gebiete der Märchen- und Romandichtung veröffentlichte. — Im Jahre 1793, als Danzig von den Preußen eingenommen wurde, wanderte die Familie Schopenhauer nach Hamburg aus. Hier erhielt Arthur seine erste Erziehung. Später machte er mit dem Vater verschiedene Reisen nach Frankreich und England und erlernte schon früh die Sprachen dieser beiden Länder, die er später in so vorzüglicher Weise handhabte. Nach zweijährigem Aufenthalt in Havre im Hause eines Geschäftsfreundes seines Vaters, kam Arthur nach Hamburg zurück, wo er eine Privatschule besuchte. Dem Willen des Vaters gemäß sollte der junge Schopenhauer sich dem kaufmännischen Stande widmen. Zuvor jedoch unternahm er in Begleitung seiner Eltern in den Jahren 1803—4 eine Reise durch Belgien, England, Frankreich, die Schweiz, Oesterreich und Deutschland. Im Jahre 1805 trat Arthur bei einem Kaufmann in Hamburg in die Lehre; doch noch in demselben Jahre starb Heinrich Floris Schopenhauer und die Wittwe siedelte bald darauf nach Weimar über.

Hier in Weimar war es, wo Johanna Schopenhauer, die geistvolle Schriftstellerin, sehr bald der Mittelpunkt eines literarischen Kreises wurde. Männer, wie Goethe, Wieland, Heinrich Meyer, Fernow, Zacharias Werner, Riemer, die beiden Schlegel, der Orientalist Majer, der Physiologe Froriep und viele andere Gelehrte fühlten sich wohl in dem Hause der wohlhabenden, gastfreien und liebenswürdigen Frau. Auch der Weimarer Hof zog sie in seine Kreise und insbesondere war es die Herzogin Amalie, die ihr sehr zugethan war.

*) Vgl. Wilhelm Gwinner, „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre" (Lpz. 1862); Ernst Otto Lindner und Julius Frauenstädt, „Arthur Schopenhauer. Von ihm; über ihn. Ein Wort der Vertheidigung und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke" (Berlin 1863); David Asher, „Arthur Schopenhauer, Neues von ihm und über ihn" (Berl. 1871); Seydel, „Schopenhauers philosophisches System" (Leipzig 1857); Haym, „Arthur Schopenhauer" (Berlin 1864); Georg von Gyziki, „Kant und Schopenhauer", Leipzig 1888).

Arthur war in Hamburg zurückgeblieben, wo er nur mit innerm Widerstreben, wie die an die Mutter gerichteten Briefe des Jünglings bezeugen, dem ihm aufgedrungenen Berufe oblag. Aus dieser Zeit ist ein Gedicht Schopenhauers bekannt geworden, welches für die Stimmung desselben charakteristisch ist:

* *
*

„Wie wollt' ich mich schwingen
Zum Throne des Ew'gen,
Mich spiegeln im Abdruck
Des höchsten Gedankens,
Mich wiegen in Düften,
Die Räume durchfliegen,
Voll Andacht, voll Wunder,
Ausbrechend in Jubel,
In Demuth versinkend,
Den Einklang nur hörend,
Wie wollt' ich vergessen
Des niedrigen Staubes,
Nicht schelten die Thoren,
Nicht neiden die Großen,
Nicht spotten der Schwachen
Die Bösen nicht sehen,
Den Meister im Werke,
In Körpern die Geister
Nur sehen und lieben —;
Doch du, Band der Schwäche,
Du ziehest mich nieder,
Daß fest mich umklammert
Das Heer dieser Fäden,
Und jegliches Streben
Nach Oben mißlingt mir."

Nicht länger mochte die Mutter den innern Kampf ihres Sohnes mit ansehen und so entschloß sie sich, denselben von Hamburg wegzunehmen und nach Gotha zu bringen, wo er, obgleich schon im Alter von 19 Jahren in das unter Leitung des berühmten Philologen Jacobs stehende Gymnasium eintrat. Jedoch noch in demselben Jahre, im December 1807, nahm ihn die Mutter nach Weimar, wo er unter Passows, des berühmten griechischen Lexicographen, Leitung sich für das Universitätsstudium vorbereitete. Bei Passow wohnte er auch, so lange er in Weimar war, nicht im Hause der Mutter, wie aus folgendem Briefe hervorgeht, der für das schon damals hervortretende eigenthümliche Verhältniß zwischen Mutter und Sohn sehr bezeichnend ist: „Daß ich Dich recht lieb habe", schreibt ihm Johanna, „daran zweifelst Du nicht, ich habe es Dir bewiesen, so lange ich lebe. Es ist zu meinem Glück nothwendig, zu wissen, daß Du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe Dir immer gesagt, es wäre schwer mit Dir zu leben, und je näher ich Dich

betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit, für mich wenigstens, zuzunehmen. Ich verhehle es Dir nicht: so lange Du bist, wie Du bist, würde ich jedes Opfer eher bringen, als mich dazu entschließen. Ich verkenne Dein Gutes nicht, auch liegt das, was mich von Dir zurückscheucht, nicht in Deinem Gemüth, nicht in Deinem innern, aber in Deinem äußern Wesen, Deinen Ansichten, Deinen Urtheilen, Deinen Gewohnheiten — kurz, ich kann mit Dir in nichts, was die Außenwelt angeht, übereinstimmen. Auch Dein Mißmuth ist mir drückend und verstimmt meinen heitern Humor, ohne daß es Dir etwas hilft. Sieh', lieber Arthur, Du bist nur auf Tage bei mir zu Besuch gewesen, und jedesmal gab es heftige Scenen um nichts und wieder nichts, und jedesmal athmete ich erst frei, wenn Du weg warst, weil Deine Gegenwart, Deine Klagen über unvermeidliche Dinge, Deine finstern Gesichter, Deine bizarren Urtheile, die wie Orakelsprüche von Dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden durfte, mich drückten .... Du bist in Deinem Logis zu Hause, in meinem bist Du Gast ..... An meinen Gesellschaftstagen kannst Du Abends bei mir essen, wenn Du Dich dabei des leidigen Disputirens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht und ich gern gut schlafe."

Leider ist diese aus der Verschiedenheit ihrer Naturen entstandene Antipathie zwischen Mutter und Sohn später immer größer geworden und so ist das Verhalten Schopenhauers gegen seine Mutter völlig erklärlich.

Im Jahre 1809 bezog Schopenhauer im Alter von 21 Jahren die Universität Göttingen, wo er zuerst naturwissenschaftliche und medicinische, später jedoch mathematische und insbesondere philosophische Vorlesungen hörte, die letztern insbesondere beim Professor Gottlob Ernst Schulze, dem scharfsinnigen Skeptiker und Verfasser des „Aenesidemus". Mit großem Eifer lag Schopenhauer den Studien ob, in der Philosophie zumal las er Platos und Kants, später Aristoteles' und Spinozas Werke mit wachsendem Interesse. Nach zweijährigem Aufenthalt in Göttingen begab er sich 1811 nach Berlin wo damals Johann Gottlieb Fichte den höchsten Zenith seines Rufes erlangt hatte. Schopenhauer hatte bei ihm Vorlesungen über die „Wissenschaftslehre" angenommen, war jedoch sehr enttäuscht. Auch bei Schleiermacher hatte er ein Colleg angenommen, ohne sich recht befriedigt zu fühlen. Außer den philosophischen hörte er noch naturwissenschaftliche und philologische Vorlesungen (über griechische Literatur und Horaz), die erstern bei Ermann, Klaproth und Lichtenstein, die letztern bei Friedrich August Wolf. Die Vorliebe für die altklassischen Schriftsteller jedoch bewahrte Schopenhauer sein ganzes Leben hindurch, wie ja auch seine Schriften von der gründlichsten Kenntniß der griechischen und römischen Literatur zeugen. Ebenso dauerte sein Interesse für die Naturwissenschaften bis zum Tode an, wie er ja auch jede neue Entdeckung, jede neue Hypothese auf dem weiten Gebiete der Naturforschung mit Eifer untersuchte und prüfte. Diese eingehende und gründliche

Kenntniß der Naturwissenschaften ist dann, wie wir bald sehen werden, von nachhaltigstem Einfluß auf den Inhalt und den ganzen Charakter seines philosophischen Systems geworden.

Im Jahre 1812 verließ Schopenhauer Berlin und begab sich nach Rudolstadt, um hier in der kleinen und stillen Stadt die Schrift auszuarbeiten, auf Grund deren er zu promoviren gedachte. Es war dieses die später so berühmt gewordene Arbeit: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.“ Er sandte dieselbe nach Jena ein und erlangte in absentia im October 1813 von dieser Hochschule die academische Würde als Dr. philsophiae.

Diese Schrift, welche gewissermaaßen die grundlegende Erkenntnißtheorie der ganzen Schopenhauerschen Philosophie bildet, zerfällt in vier Theile, in denen die vier Principien oder Wurzeln des causalen Denkens abgehandelt werden: das principium essendi, fiendi, agendi, cognoscendi, das Princip des Seins, des Werdens, des Handelns und des Erkennens. Hiernach unterscheidet Schopenhauer vier Klassen von Vorstellungen, und in jeder derselben herrscht der Satz vom Grunde in einer bestimmten Art, so daß er sich gewissermaaßen nach vier Seiten hin verzweigt. Wie kommt aber Schopenhauer zu dieser Viertheilung? Bisher, meint er, wurde der Satz vom Grunde auf zwiefache Art angewendet: als Grund des Erkennens und als Grund des Werdens, oder als Causalgesetz. In ersterer Beziehung, insofern man, um etwas wahr zu finden, bei den Verknüpfungen von Begriffen und Urtheilen einen Grund haben müßte; in letzterer Hinsicht, insofern man genöthigt sei, bei der Veränderung wirklicher Gegenstände eine Ursache dieser Veränderung anzunehmen. Nun gebe es aber noch zwei andere Fälle, bei denen der Satz vom Grunde zur Anwendung komme: nämlich einen Grund des Seins im Raum und in der Zeit oder vielmehr in unsern räumlichen und zeitlichen Anschauungen und endlich einen Grund des Handelns oder das Gesetz der Motivation. Dieses sind die vier Wurzeln des von uns nothwendig zur Anwendung gebrachten Satzes vom Grunde. Aber in allen diesen vier Klassen von Vorstellungen handelt es sich nicht um das Was, d. h. um das innerste Wesen der Welt, sondern nur um Erscheinungen, welche die Totalität unserer Erfahrungen bilden. Zu jenem innersten „Was“ der Welt gelangen wir mit dieser vierfachen Anwendung des Satzes vom Grunde in keiner Weise. Wie wir es auch anfangen mögen, so können wir aus der Welt der Erscheinungen, welche unsere Vorstellungswelt ist, nicht heraus.

Es ist offenbar, daß diese erste grundlegende Schrift Schopenhauers mit der Kantischen „Kritik der reinen Vernunft“ so manche Berührungspunkte hat. Das „Was“ unseres jungen Philosophen ist nichts anderes als Kants „Ding an sich“, die „Vorstellungswelt Schopenhauers“ ist die Kantische „Welt der Phänomena“ und auch die außerordentlich scharfsinnige Analyse, mit welcher Schopenhauer den Causalsatz zerlegt, erinnert sehr an das kritische Verfahren Kants in seinem Hauptwerke.

Fünfundzwanzig Jahre war unser jugendliche Philosoph alt, als er diese Schrift veröffentlichte. Daß sie die verdiente Beachtung damals nicht fand, lag jedenfalls an den politischen Zeitwirren, welche alle Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Man schrieb 1813 und der begeisterungsvolle Freiheitskrieg gegen den gewaltigen französischen Machthaber, so lange und mit so vielen Opfern vorbereitet, brach an wie ein Frühlingssturm nach langem Winterfrost. Schopenhauer wurde von dieser patriotischen Bewegung nur wenig berührt: der Sohn des kleinen Freistaats Danzig, dessen ganzer bisheriger Lebens- und Bildungsgang ein französisch-kosmopolitischer gewesen war, verstand seine Zeit nicht. Dazu kam seine schon früh hervortretende Neigung zu menschenscheuer Abgeschlossenheit, seine stets trübe Stimmung, die so wenig zu seiner Jugend und zu der sorglosen Unabhängigkeit seiner Verhältnisse stimmte. Immer wortkarg und verschlossen und, wenn er einmal sprach, von eigensinniger, aber geistreicher Paradoxie: so erschien er zu Weimar der Johanna, der gastfreien, mittheilsamen, wortreichen Schriftstellerin. Hier nun war es kein Geringerer als Goethe, welcher schon früh durch die rauhe Schale des jugendlichen Denkers hindurch auf seinen bedeutenden Kern drang. „Der junge Schopenhauer", schreibt Göthe an Knebel, „hat sich mir als ein merkwürdiger und interessanter junger Mann dargestellt. Er ist mit einem gewissen scharfsinnigen Eigensinn beschäftigt, ein Paroli und Sixleva in das Kartenspiel unserer neuern Philosophie zu bringen. Man muß abwarten, ob ihn die Herren von Metier in ihrer Gilde passiren lassen; ich finde ihn geistreich, und das Uebrige lasse ich dahingestellt."

Eine Frucht der directen Anregung, die dem jungen Schopenhauer aus dem Umgang mit Göthe erwuchs, war die, daß er durch diesen in seine Farbenlehre eingeweiht wurde. Im Wesentlichen acceptirte er auch die optischen Ansichten Goethes, wie aus der im Jahre 1816 erschienenen Abhandlung „Ueber das Sehen und die Farben" deutlich hervorgeht. Die Schrift entstand in Dresden, wohin Schopenhauer von Weimar 1814 übergesiedelt war. Goethe, dem er das Manuscript zur Beurtheilung gesandt hatte, nannte sie eine „schöne und dankenswerthe Arbeit". Eine lateinische Bearbeitung dieser Abhandlung ließ Schopenhauer im Jahre 1830: „Theoria colorum physiologica, eademque primaria" in Radius' „Scriptores ophtalmologici minores" Bd. III erscheinen. Eine zweite Auflage der deutschen Abhandlung von 1816 erschien fast 40 Jahre später, 1854. Im Wesentlichen sind hier die frühern optischen Ansichten, welche auf denen Goethes basiren, beibehalten und auch seine Gegnerschaft gegen Newton tritt hier nur weit schärfer hervor. Auch die in Bd. II der „Parerga und Paralipomena" erschienenen „Zusätze" zur Farbenlehre hat er dann dieser zweiten Auflage einverleibt.

Eine andere Anregung, welche dem jungen Denker aus dem Goetheschen Kreise zu Theil wurde, und welche dann auf den Inhalt und die Richtung seiner Philosophie von entscheidender Bedeutung werden sollte, war die Bekanntschaft mit dem Orientalisten Friedrich Majer, einem Freunde Goethes.

Durch Majer lernte er den Oupnekhat, die Glaubensquelle für das altindische religionsphilosophische System, kennen. Seitdem gehörte das Studium der Poesie und Philosophie des alten Indiens zu der nie unterbrochenen Beschäftigung seines Lebens, zu der er immer und immer wieder zurückkehrte.

In Dresden, wo er seit 1814 lebte, und wo er freundlichen Umgang pflegte u. A. mit dem Schriftsteller Schilling, dem Großvater des berühmten Bildhauers, sowie mit Herrn von Quandt, der sich später als Kunsthistoriker einen Namen machte, arbeitete Schopenhauer an dem Werke, durch welches seine spätere Stellung in der Geschichte der Philosophie bestimmt wurde, der „Welt als Wille und Vorstellung". Dasselbe erschien 1819 (Leipzig, F. A. Brockhaus). Drei Voraussetzungen stellt Schopenhauer in der Vorrede an den Leser seines Buches: „Kants Philosophie", sagt er, „ist die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden gradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist er aber gar noch der Wohlthaten der Vedas theilhaftig geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang in meinen Augen der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß der Sanskrit-Literatur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 14. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen: dann ist er auf das allerbeste bereitet, zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesätze aus dem von mir mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist."

Das Werk zerfällt in vier Bücher, von denen das erste „Die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde" behandelt. Es wird hier eine Art von Erkenntnißtheorie, d. h. die Lehre vorgetragen, die Schopenhauer bereits in seiner Dissertation „Von der vierfachen Wurzel" entwickelt hatte, nur zugleich in einen innern Zusammenhang mit dem gesammten System gebracht. Im zweiten Buche: „Die Welt als Wille. Die Objektivation des Willens" entwickelt Schopenhauer die Lehre vom „Willen", die als der Kern seiner eigentlichen Metaphysik anzusehen ist. Gegenstand des dritten Buches ist die sog. Ideenlehre, die er im engsten Anschluß an Platon vorträgt. Es ist dieses wesentlich seine Metaphysik des Schönen und der Kunst, welche hier ihre Stelle im Gesammtsystem erhält. Das vierte Buch enthält die Schopenhauersche Ethik: „Die Welt als Wille mit Bezug auf die Bejahung und Verneinung des Willens." Hier findet Schopenhauers Pessimismus als sittliche Weltanschauung seine eigentliche und tiefere Be-

gründung. Als „Anhang" dient dann noch eine sehr umfassende „Kritik der Kantischen Philosophie" (in der 1. Aufl. von 1819, S. 467—599). Bei aller Bewunderung, die Schopenhauer für den großen Königsberger Denker empfindet und welcher er überall in seinen Werken unverholen Ausdruck giebt, kann er doch nicht umhin, demselben in manchen Punkten entgegenzutreten. Während er z. B. der transscendentalen Aesthetik unbedingte Bewunderung zollt, verwirft er die Kategorienlehre und sucht Kants Ethik, insbesondere seine Freiheitslehre wie seinen kategorischen Imperativ zu bekämpfen. Aber auch dort, wo er die vermeintlichen Irrthümer desselben widerlegen zu müssen glaubt, geschieht dieses mit dem Gefühl der Hochachtung vor den Verdiensten des großen Denkers. Der Geist, in welchem diese denkwürdige „Kritik der Kantischen Philosophie" gehalten ist, ist in dem von Schopenhauer als Motto citirten Satz Voltaires schon angedeutet: „C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie, qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes."

Nicht weniger als fünfundzwanzig Jahre dauerte es, ehe dieses Werk eine zweite Auflage erlebte, welche 1844 in zwei Bänden erschien. Der zweite Band enthält zu allen vier Theilen des ersten eine Reihe von Ergänzungen und weitern Ausführungen, welche Schopenhauer während dieser fünfundzwanzig Jahre aus allen Zweigen der Wissenschaft gesammelt hatte, um als Beweismaterial für seine Willensmetaphysik zu dienen. Es sind Fragen aus der Erkenntnißtheorie, Psychologie, Naturphilosophie, Aesthetik, Ethik und Religionsphilosophie, welche hier meist in unsystematischer Form und im engen Anschluß an die einzelnen Paragraphen des ersten Bandes capitelweise behandelt werden. War schon die Vorrede zu dieser zweiten Auflage ein wahres Arsenal von Invectiven gegen seine vermeintlichen Gegner, die Philosophieprofessoren, welche nach seiner Ansicht das Bekanntwerden seiner Philosophie verhindert hätten, so ist der Text der zweiten Auflage selbst von einer fortlaufenden Polemik durchzogen, deren vielfach sarkastisch-ironischer, aber auch oft in ein ödes Schmähen und Schimpfen ausartender Ton zwar nicht ohne pikanten Reiz ist, für die Dauer jedoch ermüdend und geschmackswidrig wirkt.

Zu den hervorragendsten Partien des zweiten Bandes möchten wir „Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung" rechnen, welche vier Capitel umfaßt und an welche sich eine zweite, dreizehn Capitel umfassende Abhandlung „Die Lehre von der abstracten Vorstellung oder vom Denken" anschließt. Es sind dieses nicht systematische Entwickelungen zur Logik und Psychologie, sondern weitere Ausführungen und vielfach sehr interessante Excurse über die in seiner Schrift „Von der vierfachen Wurzel" vorgetragene Lehre vom Intellekt. Der Zusammenhang der einzelnen Capitel ist ein sehr lockerer, so daß z. B. rein formelle und methodologische Entwickelungen mit sehr tief gehenden metaphysischen Untersuchungen wechseln. Doch ist trotz der Differenz der hier behandelten Probleme der durch das Ganze hindurchgehende Faden sichtbar: durch alle diese verschiedenen Abhandlungen zieht sich der gemeinsame Grundgedanke, daß

der Intellekt sich nur in der Welt der Erscheinungen bewegt. In ähnlicher Weise schließen sich die folgenden Capitel an das zweite Buch des ersten Bandes an. Hier sind besonders zwei Abhandlungen wegen der Fülle psychologischer und naturphilosophischer Thatsachen hervorzuheben: „Vom Primat des Selbstbewußtseins" und „Von der Objektivation des Willens im thierischen Organismus". Die Ergänzungen zum dritten Buche des ersten Bandes sind wesentlich ästhetischen Gehalts: meist Abhandlungen zur Kunstgeschichte und Philosophie des Schönen, welche von Schopenhauers feinem und kunstgeübtem Blick zeugen. Grade an diese ästhetischen Abhandlungen, insbesondere an die „Zur Metaphysik der Musik" haben die neuesten deutschen Aesthetiker, insbesondere die Musikästhetiker aus der Wagnerschen Schule vielfach angeknüpft und in denselben eine Bestätigung ihrer Ansichten gefunden. Endlich sind noch die weitern Ausführungen zum vierten Buche des ersten Bandes, welches die Ethik Schopenhauers enthält, hier zu erwähnen. In Folge der metaphysischen Ableitung der Ethik greifen diese Ergänzungen vielfach ins Metaphysische und Naturphilosophische zurück. Andere wiederum sind rein ethisch, wie die Vertheidigung der Askese in den Abhandlungen: „Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens", „Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben", und „Zur Heilsordnung". Diese und manche andere Capitel haben wir in dieser unserer Ausgabe im zweiten Bande unter der Gesammtrubrik „Zur Erlösungslehre" zusammengefaßt. Hier geht das stete Bemühen Schopenhauers dahin, immer neue Thatsachen aus dem Menschenleben wie aus der Geschichte der Religionen anzuführen, um seine These von der Nichtigkeit des Lebens zu erweisen. Hierbei steht ihm, zumal in der Schilderung des menschlichen Leids, oft eine ergreifende Beredtsamkeit und ein dichterisch bewegter Ausdruck zur Verfügung. Wir verweisen hier auf unsre Einleitungen zu den einzelnen Theilen in Bd. I u. II dieser Ausgabe.

Schopenhauer stand, als er sein Hauptwerk herausgab, im dreißigsten Lebensjahre. Er konnte auf ein arbeitsreiches Jahrzehnt zurückblicken und er fühlte daher das Bedürfniß nach Erholung und Abwechselung. Diese hoffte er in dem Lande zu finden, nach welchem er schon lange sehnsüchtig geblickt hatte. Er begab sich nach Italien, wo er bald in Venedig, bald in Rom, bald in Neapel ein sorgenloses, dem Studium der Kunst, sowie dem Genusse gewidmetes Leben verbrachte. Da traf ihn die Nachricht von dem Sturze des großen Danziger Handlungshauses, welches sein Vermögen verwaltete. Sofort verließ er Italien, um nach Deutschland zurückzukehren. Doch war sein Vermögensverlust nicht so bedeutend, daß ihm nicht so viel geblieben wäre, um unabhängig leben zu können. Nichts destoweniger dachte er daran, eine feste Lebensstellung zu erlangen, was ihn veranlaßte, sich zu Ostern 1820 an der Berliner Universität für das Gebiet der Philosophie zu habilitiren. Sein erstes Colleg, welches er ankündigte und auch wirklich hielt, war: „Ueber die gesammte Philosophie, d. h. die Lehre vom Wesen der Welt und des

menschlichen Geistes". Julius Frauenstädt hat uns eine Vorlesung in seinem Buche*) aufbewahrt. Wir ersehen aus derselben, daß Schopenhauer eine sehr klare und fesselnde Vortragsart besaß. Ein gewisser Schwung und Gehobenheit der Sprache ist unverkennbar. Doch hatte er nicht mehr als ein Semester Vorlesungen gehalten, obwohl er, mit Ausnahme der Jahre 1822—26, bis 1832 officiell dem Lehrpersonal der Berliner Universität angehörte und auch jedes Semester im Lectionscatalog sein Colleg angekündigt war über „Die Grundlegung der Philosophie oder die Theorie der gesammten Erkenntniß". Die Frage, warum er seine Lehrthätigkeit als Docent nicht fortsetzte, kann jedenfalls nur so beantwortet werden, daß er neben Hegel, der damals kurz vorher von Heidelberg nach Berlin berufen worden war und dessen philosophischer Ruhm in aufsteigender Linie sich bewegte, kaum hoffen durfte, einige Beachtung zu finden.

Im Mai 1822 begab sich Schopenhauer über die Schweiz nach Italien, wo er in heiterm Lebensgenuß über ein Jahr lebte. Im Sommer 1823 finden wir ihn in München, das nächste Jahr in Gastein und Dresden und im Frühjahr 1825 kehrte er wieder nach Berlin zurück. Hier blieb er mit kurzen Unterbrechungen bis zum Jahre 1831, ohne seine Thätigkeit an der Universität wieder aufzunehmen. Der Ausbruch der Cholera, der ja bekanntlich am 14. November 1831 auch Hegel erlag, veranlaßte ihn, im Sommer desselben Jahres Berlin zu verlassen. Nach kurzem Aufenthalt in Mannheim ließ er sich dann dauernd in Frankfurt a. M. nieder. Diese Stadt hat er dann, von kleinern Ausflügen abgesehen, nun nicht mehr wieder verlassen. Hier lebte er in ziemlicher Einsamkeit; nur wenige Bekannte und Freunde hatten Zutritt zu ihm. Den Frankfurtern, denen er immer nur als „der Sohn der berühmten Johanna Schopenhauer" galt, war er als Sonderling bekannt. Und in der That zeugte sein Wesen und seine Stimmung von einer dauernden und tiefen Hypochondrie und Reizbarkeit. Schopenhauer hat sich niemals dazu entschließen können zu heirathen. Seinen Freunden, die ihn drängten, das einsiedlerische Junggesellenleben aufzugeben, antwortete er stets, daß das Eheleben sich mit der Philosophie nicht vertrage. Denn alle bedeutenden Philosophen wären ledig geblieben: Descartes, Spinoza, Hobbes, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant. Einem Freund in Leipzig**), der ihm seine Verlobung angezeigt hatte, antwortete er: „Mihi est propositum, in taberna mori", und in einem andern Briefe: „To merry or not, is the question": Question?!! I'll give you a sound maxim of my own making:

„Matrimony = war and want,
Single blessedness = peace and plenty."***)

Hatte Schopenhauer in seinem Hauptwerk gewissermaaßen den Grundriß

*) „Von ihm. Ueber ihn" S. 739 fg.

**) David Asher, „A. Schopenhauer: Neues von ihm und über ihn" S. 69.

***) Dr. Asher, der lange Zeit in England gelebt hatte, pflegte dann seinem philosophischen Freunde in Frankfurt zuweilen in englischer Sprache zu schreiben, worauf dieser meist englisch erwiderte.

seiner Weltanschauung gezeichnet, so war er in den spätern Schriften bemüht, diesen Grundriß immer mehr auszufüllen und für die dort entwickelten Principien immer weiteres Beweismaterial aus dem Gebiete der Erfahrung zu sammeln. Von diesem Gesichtspunkte ist das Werk zu beurtheilen, welches er im Jahre 1836 veröffentlichte: „Ueber den Willen in der Natur“. Ueber den Inhalt und die Tendenz dieser Schrift siehe: „Einleitung“ zu derselben in Band I dieser Ausgabe.

Ueber eine andere und zwar über die ethische Seite seiner Philosophie sprach er sich in den beiden Schriften aus, welche er in Veranlassung der Preisausschreiben der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Drontheim in Norwegen (1839) und der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen (1840) ausgearbeitet und eingesandt hatte: „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens“ und „Ueber die Grundlage der Moral“. Für die erstere hatte Schopenhauer den Preis erlangt, für die letztere jedoch nicht. Beide Arbeiten ließ er dann unter dem gemeinsamen Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (1841) erscheinen. Wir haben beide Schriften in diese Ausgabe (Bd. II) aufgenommen und uns in der betreffenden „Einleitung“ über den Inhalt und die Tendenz derselben ausgesprochen.

Wenig hörte man seitdem von dem einsiedlerischen Philosophen in Frankfurt, der mit wissenschaftlichen Arbeiten und Studien beschäftigt war, zu dem Zwecke, sein im Hauptwerk gegebenes System immer mehr auszubauen und immer neues Beweismaterial aus allen Gebieten der Natur- und Geisteswissenschaften zur Bewährung der dort entwickelten Principien herbeizuschaffen. Aus diesen Bestrebungen ist jenes Werk hervorgegangen, welches mehr als seine systematischen Arbeiten dazu beigetragen hat, seinen Namen bekannt zu machen und in sehr weiten Kreisen der Gebildeten seine philosophischen Ansichten zu verbreiten. Dieses sind seine „Parerga und Paralipomena“ (2 Bände, Frankfurt a. M. 1850; 2. Aufl. Leipzig 1861). Der Inhalt dieser beiden Bände erstreckt sich auf alle möglichen Gebiete des Wissens. Außer einer „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen“ und einer größeren Abhandlung „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“, in denen er kritische Streiflichter auf die bedeutendern antiken und modernen Denker fallen läßt, finden wir bald größere, bald kleinere Aufsätze über erkenntnißtheoretische, naturphilosophische, psychologische, naturrechtliche, ästhetische, linguistische, ethische, religionsphilosophische und pädagogische Fragen darin behandelt. Hieran schließen Skizzen, Aperçus und Aphorismen über Sprache und Stil, über Gelehrte und Gelehrsamkeit, über Schriftstellerei und Kritik u. dergl., in denen manches treffende Wort, mancher geistreiche Gedanke fesselt, aber auch sehr viele sarkastische und satirische Seitenhiebe auf die wissenschaftlichen und Literaturzustände seiner Zeit von ihm ausgetheilt werden. Daß Schopenhauer jedoch in der Art, wie er die Polemik führt, viel zu weit geht, haben selbst seine besten Freunde, z. B. Julius Frauenstädt, anerkannt; nur daß dieser sein „Hauptapostel“, wie ihn Schopenhauer selbst nennt, die oft ins Cynische

gehenden polemischen Uebertreibungen seines Meisters einerseits mit der langandauernden Nichtanerkennung seiner Bedeutung seitens der academischen Professoren, dann aber auch mit der mürrischen, mißtrauischen und menschenfeindlichen Gemüthsart desselben entschuldigte. Hieraus wird man manche Uebertreibungen, Entstellungen und Verzerrungen in dem Aufsatze „Ueber die Universitätsphilosophie" sich erklären. Schopenhauer tritt als Kritiker der Schelling-Hegelschen Philosophie auf, versucht es aber nirgends mit einer ernsten und sachlichen Widerlegung der speculativen Identitätslehre dieser beiden Denker. Leider muß auch betont werden, daß bei Schopenhauer mit der unausgesetzten und absichtlichen Verkleinerung seiner Gegner oft ein sehr selbstbewußter, vielfach auf die eigne Genialität pochender Ton Hand in Hand geht.

Seit dem Erscheinen der „Parerga" hatte sich die Anfangs so kleine Gemeinde seiner Anhänger zu einem immer größer werdenden Kreise von Verehrern seiner Philosophie erweitert. Manche Zeitströmungen kamen dem entgegen. Noch niemals hatte in Deutschland ein wahrhaft tiefer und geistvoller Denker, wie Schopenhauer es auch nach dem Urtheil der Gegner seiner Willensmetaphysik immer ist, in einer so lichtvollen und anziehenden Sprache, die selbst Dichtercitate nicht verschmäht, geschrieben, wie sie uns in seinen Werken entgegen tritt. Und was wir in dieser schönen Hülle finden, ist eine Weltanschauung, welche bei aller Tiefe ihrer metaphysischen Begründung es doch immer auf die ästhetische und ethische Anwendung im Menschenleben absieht. Dazu kommt der tiefe Ernst, der sich durch diese ganze Philosophie hindurchzieht, welche in der sittlichen Läuterung, Menschenliebe und Abtödtung des Egoismus den Zweck des Daseins erblickt. Aber zu diesen in Schopenhauers Lehre selbst liegenden Momenten kamen noch gewisse Strömungen innerhalb der geistigen Atmosphäre der fünfziger und sechsziger Jahre unseres Jahrhunderts, welche die rasche Ausbreitung dieser Lehre begünstigten. In dieser Hinsicht ist die pessimistische Grundstimmung jener und der nachfolgenden Zeit besonders hervorzuheben. „Schopenhauer würde", sagt sein Gegner Karl Rosenkranz, „seine Zeitgenossen nicht in dem Grade gefesselt haben, wenn er nicht den Muth besäße, den Hohn gegen das Dasein auszusprechen, wenn er nicht der Traurigkeit des Buddhismus die Ironie des Weltschmerzes hinzugefügt hätte. Mit diesem pikanten Tone, welcher die Welt lächerlich findet, ist er zum Liebling aller blasirten, weltmüden Deutschen geworden; denn die Welt gilt ihm als daseiende Unwahrheit, als constituirte Anarchie. Die Kraft, mit welcher Schopenhauer allem Dasein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenschleudert, ist der Reiz, der so viele gebrochene Geister unserer Epoche an ihn fesselt".

Anders freilich lautet das Urtheil seiner überzeugtesten Anhänger, seines Biographen Wilhelm Gwinners und Julius Frauenstädts. Dem letztern ist das eigentliche Wesen und unvergängliche Verdienst dieser Philosophie „der überzeugende Nachweis von der nur secundären, nur physischen Bedeutung des

Intellekts gegenüber der primären metaphysischen Dignität des ethischen Factors unseres Bewußtseins" und Wilhelm Gwinner sagt: „Die uns erscheinende Welt stellt sich in dieser Lehre als ein, man darf sagen, zufälliges Mittel zu einem über alle ihre Herrlichkeiten weit erhabenen, transmundanen Zwecke dar. Zugleich ist sie uns aber näher gerückt, denn wir erfahren durch das Medium unseres eignen Willens die Wirkungsweise der Naturkräfte nunmehr realiter und synergistisch."

Schopenhauer erlebte noch den Sieg seiner Philosophie. Freilich waren seine wenigen Anhänger, und allen voran Julius Frauenstädt, bis dahin bemüht gewesen, durch Kritiken und Polemiken jeder Art, auf die öffentliche Meinung behufs Verbreitung der Willenslehre zu wirken. Und Schopenhauer selbst wurde nicht müde, seine Getreusten immer und immer wieder anzufeuern und zu energischer Thätigkeit anzuspornen. Dann wird er wohl zuweilen gegen seine Apostel selbst zornig und unwirsch, wenn er von ihnen nicht richtig verstanden zu sein glaubt*) oder wenn er meint, daß sie in ihrem Eifer in der Propaganda für seine Philosophie nachgelassen hätten.**) „Point de politique en litérature; dire la vérité, et s'immoler" ruft er mit Voltaire einem seiner Anhänger zu, von welchem ihm scheint, daß er einen Gegner Schopenhauers (es handelte sich um die kritische Besprechung der polemischen Schrift Rud. Seydels über Schopenhauer) zu glimpflich behandelt habe.

So verharrte Schopenhauer in unterbrochenen Studien und in eifriger Correspondenz mit seinen Freunden. Der Briefwechsel mit Frauenstädt ruhte vom 31. October 1856 bis zum 6. Dec. 1859, also volle drei Jahre und zwar durch die Schuld Schopenhauers.***) Dieser hatte in Veranlassung einer Polemik Bona Meyers und in der Meinung, Frauenstädt hätte ihn nicht genügend vertheidigt, an diesen einen Brief voller Invectiven geschrieben, worauf Frauenstädt jede weitere Correspondenz unterbrach. Erst im December 1859 schrieb ihm der Berliner Apostel wieder, worauf der zürnende Philosoph am 6. Dec. 1859 ihm ziemlich kühl für seine erneuten Bemühungen dankte. Es ist dieses der letzte Brief Schopenhauers in der hochinteressanten Correspondenz. Der letzte Brief an Dr. Asher in Leipzig datirt vom 18. August 1860. Vier Wochen später, am 21. September 1860 früh Morgens erfolgte der Tod unseres Philosophen, von welchem der französische Historiker Foucher de Careil („Schopenhauer et Hegel") sagt, daß seine Metaphysik zwar anfechtbar, er selbst aber nach Voltaire der geistreichste Schriftsteller dieses Jahrhunderts sei. Die letzten Tage in Schopenhauers Leben schildert sein Freund Wilh. Gwinner in folgender Weise: „Am Morgen des 9. September, nachdem sich einige Tage zuvor der Erstickungsanfall wiederholt hatte, wurde ich zu ihm gerufen und fand ihn von einer Lungenentzündung ergriffen. Er sagte gleich, dies sei der Tod; erholte sich aber bald

---

*) Vgl. Frauenstädt und Lindner, „Von ihm, Ueber ihn". Hier ist besonders Schopenhauers Brief an Frauenstädt vom 6. Aug. 1852 sehr charakteristisch, S. 547—52.

**) Vgl. Asher, „Neues von ihm und über ihn" S. 10 fg.

***) Vgl. „Von ihm. Ueber ihn". S. 711—14.

nachdem die Krisis eingetreten war, in wenigen Tagen so rasch, daß er das Bett verlassen und einige Besuche empfangen konnte. Wie sehr er geschwächt war, fühlte er wohl; doch gab er sich der Hoffnung auf Genesung hin, als ihm am 18. September abermals ein Anfall traf. Am Abend dieses Tages traf ich ihn zum letzten Mal. Er saß auf dem Sopha und klagte über intermittirendes Herzklopfen, während seiner Stimme nichts von ihrer gewohnten Stärke fehlte ..... Ich konnte mich noch des hellen Blickes freuen, in dem nichts von Alter und Krankheit zu lesen war. Es wäre doch erbärmlich, meinte er, wenn er jetzt sterben sollte: er habe den „Parerga" noch wichtige Zusätze zu geben ...... Bei der ungewöhnlichen Rüstigkeit seines Greisenalters, die ihm bis zuletzt den vollen Genuß seiner Kräfte erlaubte, bei der fast jugendlichen Energie aller geistigen Functionen, die ihn bis an den äußersten Rand seines Lebens begleitete, durfte er wohl erwarten, ein höheres Alter zu erreichen ...... Am nächsten Tage war ich verhindert, ihn zu sehen. Den darauf folgenden 20. September befiel ihn Morgens nach dem Aufstehen ein heftiger Brustkrampf, so daß er auf den Boden fiel und sich die Stirn verletzte. Den Tag über fühlte er sich wieder frei und die folgenden Nacht verlief gut. Er war wie gewöhnlich aufgestanden, hatte sich kalt gewaschen und alsdann zum Frühstück gesetzt; die Dienerin hatte aber erst die Morgenluft in das Zimmer gelassen und sich dann entfernt. Einige Augenblicke später trat sein Arzt herein und fand ihn todt, auf den Rücken gelehnt in der Ecke des Sophas sitzend. Ein Lungenschlag hatte ihn schmerzlos dieser Welt entrückt: das Gesicht war unentstellt, ohne Spur eines Todeskampfes".

Ueber den Charakter Schopenhauers ist viel Ungünstiges gesagt worden. Und gewiß war er nicht frei von kleinlichem Mißtrauen, Argwohn, Zanksucht, Eitelkeit, Selbstsucht, Launenhaftigkeit, Jähzorn und Rachsucht. Doch erfordert es die historische Gerechtigkeit, diese Charakterfehler auf ihre wahre Quelle in ihm zurückzuführen, auf jene hypochondrische Anlage, die, wie wir oben gezeigt haben, schon in seiner Jugend hervortrat und aus welcher alle seine Misanthropie entstanden ist. Wenn es wahr ist, was Schopenhauer selbst behauptet, daß der Grundcharakter des Menschen angeboren und unveränderlich sei, so wird man ihn deshalb tadeln müssen, daß er dasjenige, was er für angeboren in sich hielt, nicht durch den „Intellect" zu modificiren und zu beeinflussen bemüht war. Daß er aber sehr wohl sich kannte und sich der Vorzüge und Fehler seiner Natur und Gemüthsart bewußt war, ersehen wir aus seinen vertrauten Aeußerungen in Briefen und Freunden gegenüber. Bekanntlich schrieb er den „Willen" und alles, was er aus demselben ableitete, wie Neigungen, Temperamente, Leidenschaften dem Vater zu, den Intellekt dagegen der Mutter An dieser Theorie hielt Schopenhauer fest und er wiederholt sie immer und immer wieder. Hieraus würden wir, wenn wir uns erinnern, daß sein Vater ein ebenso stolzer und selbstbewußter, wie zu leidenschaftlichen Ausbrüchen geneigter Mann war, während wir die Johanna Schopenhauer als eine Frau kennen, deren Verstand ebenso vielseitig als beweglich war und die über eine

außerordentliche Gewandtheit im schriftlichen und mündlichen Ausdruck verfügte —: so würden wir hierdurch den Schlüssel für den Charakter Schopenhauers gewinnen. In ihm überwog das, was er selbst einen Dyskolos nennt, einen Schwermüthigen, im Gegensatz zum Eukolos, einem Manne leichten Sinnes. Diesen Unterschied begründet er durch die Annahme einer größern oder geringern Empfänglichkeit für angenehme oder unangenehme Eindrücke.

Sehr viel Schatten hat auf Schopenhauers Charakter das Verhältniß zu seiner Mutter geworfen. Manches indeß wird hierbei unerklärlich bleiben, selbst wenn man die schon früh zwischen beiden gegen einander, wesentlich aber durch die Verschiedenheit der Gemüthsart genährte Antipathie in Betracht zieht. Auch das Verhältniß zu seiner lange vor ihm verstorbenen jüngeren Schwester Adele war kein erfreuliches. Dagegen zeigte sich Schopenhauer gegen das Andenken des Vaters, den er im Jünglingsalter verlor, von unbegrenzter Verehrung und Dankbarkeit erfüllt. In dem handschriftlichen Nachlaß fand sich eine „Dedication", die er für die 2. Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung" bestimmt hatte und welche folgenden zwar seltsamen, doch schönen und pietätsvollen Wortlaut hatte*):

„Dedication der zweiten Ausgabe, den Manen meines Vaters, des Kaufmanns Heinrich Floris Schopenhauer:

„Edler, wohlthätiger Geist! dem ich Alles verdanke, was ich bin. Deine waltende Fürsorge hat mich geschirmt und getragen, nicht bloß durch die hülflose Kindheit und unbedachtsame Jugend, sondern auch ins Mannesalter und bis auf den heutigen Tag. Denn indem Du einen Sohn, wie ich bin, in die Welt setztest, sorgtest Du zugleich dafür, daß er auch als ein solcher in einer Welt, wie diese ist, bestehen und sich entwickeln konnte. Und ohne diese Deine Fürsorge wäre ich hundert Mal zu Grunde gegangen. Meinem Geist war die Richtung zu der ihm allein angemessenen Beschäftigung zu entschieden eingepflanzt, als daß ich hätte seiner Natur Gewalt anthun und ihn dahin bändigen können, daß er unbekümmert um das Dasein überhaupt und nur für das Dasein meiner Person wirksam, das tägliche Brod herbeizuschaffen sich zur einzigen Aufgabe hätte machen können. Du scheinst auch auf diesen Fall bedacht gewesen zu sein und dabei vorhergesehen zu haben, daß er nicht eben geeignet sein möchte, die Erde zu ackern oder sonst durch ein mechanisches Gewerbe seine Kräfte zur Sicherung seiner Subsistenz zu verwenden, und scheinst vorhergesehen zu haben, daß Dein Sohn, Du stolzer Republikaner, nicht das Talent würde haben können, wetteifernd mit médiocre et rampant, vor Ministern und Räthen, Mäcenen und ihren Rathgebern zu kriechen, um ein sauer abzuverdienendes Stück Brod erst niederträchtig zu erbetteln, oder der sich blähenden Mittelmäßigkeit zu schmeicheln und demüthig sich dem lobpreisenden Gefolge scharlatanischer Pfuscher anschließen; daß er vielmehr als Dein Sohn auch mit Deinem verehrten Voltaire denken würde: nous n'avons

*) „Von ihm. Ueber ihn", S. 204 fg. Berlin 1863.

que deux jours à vivre: il ne vaut pas la peine de les passer à ramper devant des coquins méprisables.

Daher weihe ich Dir mein Werk und rufe Dir im Grabe den Dank nach, den ich einzig Dir und keinem Andern schuldig bin. Nam Caesar nullus nobis haec otia fecit.“

Schopenhauers starke Selbstüberschätzung ein Symptom von wirklichem Größenwahn zu nennen, wie Karl von Seidliz in seiner Schrift: „Arthur Schopenhauer vom medicinischen Standpunkt aus betrachtet*), gethan hat, geht doch wohl nicht an. Es ist ja richtig, daß der Philosoph, nach den Berichten seiner Freunde, oft ein seltsames und unerklärliches Benehmen zeigte. Er sprach oft laut allein mit sich, lachte und gesticulirte, ohne äußern Anlaß. Aber von dieser Seltsamkeit bis zum wirklichen Wahnsinn ist doch noch ein weiter Schritt. Im Uebrigen hat Schopenhauer selbst ja über die Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn sehr zutreffende Bemerkungen gemacht, auf die wir hier (Bd. II dieser Ausgabe) ausdrücklich verweisen.

Eine zusammenfassende Charakteristik Schopenhauers, an welcher freilich die Anhänger des letztern viel auszusetzen hatten, die aber doch nach unserm Dafürhalten im Wesentlichen zutreffend ist, hat Ed. Zeller**) gegeben: „Schopenhauer nimmt nicht bloß als Schriftsteller eine hervorragende Stelle in der philosophischen Literatur ein, sondern er ist auch ein Mann von ungewöhnlicher geistiger Begabung und vielseitiger Bildung, welchen die Schärfe seines Denkens, wie die Kraft seiner Anschauung zur philosophischen Forschung entschieden befähigten. Wenn er nichtsdestoweniger mit Beneke das Schicksal getheilt hat, daß er lange Zeit fast unbeachtet blieb und daß sich ihm die Aufmerksamkeit erst gegen das Ende und nach dem Ende seines Lebens allgemeiner und eingehender zuwandte, so liegt der Grund davon theilweise allerdings in dem eigenthümlichen Charakter seiner Philosophie und ihrem Gegensatz gegen die herrschende Denkweise, nicht zum kleinsten Theil auch in seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verhalten. So tief sein wissenschaftliches Streben, so lebhaft sein Gefühl für das Schöne, so ausgebildet sein Geschmack, so stark der ideale Zug seiner Natur, so unbändig ist andrerseits seine Sinnlichkeit, so maaßlos seine Selbstüberschätzung und Selbstanpreisung, so kleinlich seine Eitelkeit, so brennend sein Ehrgeiz, so rücksichtslos seine Selbstsucht. Unfähig, von sich selbst zu abstrahiren, und sich durch die Wissenschaft über die eigenen Schwächen erheben zu lassen, überträgt er alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System; jede wissenschaftliche Einrede und jeder Erfolg eines gleichzeitigen Philosophen erscheint ihm als ein Attentat auf seinen eignen Ruhm, erregt seinen unversöhnlichen in leidenschaftlichen Schmähungen sich ergießenden Haß; und statt die Stellung, zu welcher er sich berechtigt glaubt, in geduldiger Arbeit zu erringen, zieht er sich, nach vorübergehenden, unsteten Anläufen zu einer academischen

*) Dorpat 1872.
**) „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“ (Münster 1873).

Thätigkeit in Berlin, seit 1831 in den Schmollwinkel zurück. Bei einem solchen Verhalten ist es nicht zu verwundern, daß er die Anerkennung, welche er fand, nicht früher gefunden hat. Aber wie viel er immer gefehlt haben mag, die Geschichte der Philosophie darf ihn nicht übergehen, und sollte sie auch des Einseitigen, Ungesunden und Widersprechenden noch so viel bei ihm aufzuzeigen haben, für unbedeutend wird sie ihn nicht erklären können".

Dieses im Großen und Ganzen gerechte und zutreffende Urtheil unseres berühmten Historikers ist freilich in einem Punkte mangelhaft, insofern allerdings, wie auch Frauenstädt betont, sein späteres Benehmen, also z. B. sein unversöhnlicher Haß gegen die Philosophieprofessoren eine Folge seiner Nichtanerkennung seitens der Letztern, aber nicht umgekehrt, gewesen ist. Thatsächlich zeigen auch die ersten Auflagen, sowohl seiner Schrift über die „Vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", als auch seiner „Welt als Wille und Vorstellung" nichts von jenen giftigen Schmähungen, von denen die über zwei Jahrzehnte späteren Auflagen so — entstellt sind. „Es hieße aber doch", fügt Frauenstädt hinzu, „zu viel verlangt von einem philosophischen Schriftsteller, der sich bewußt ist, ein großes, das Welträthsel der Lösung näher bringendes Werk vollendet zu haben, daß er gleichgültig bleiben sollte gegen die Geringschätzung der Fachgenossen, daß er ruhig zusehen sollte, wie das von ihm verachtete Schlechte laut gepriesen und für den Gipfel menschlicher Leistungen ausgegeben wird, während über das von ihm dargebotene Gute beharrlich geschwiegen wird".

Das von Frauenstädt beklagte „Todtschweigen" der Schopenhauerschen Philosophie hat jetzt längst aufgehört und einem allseitigen Interesse für diese in den weitesten Kreisen der Gebildeten Platz gemacht. Ja sogar an den Universitäten und in den Compendien der Geschichte der Philosophie wird er nicht mehr ignorirt.

Die Gründe für diese Beliebtheit haben wir oben angedeutet. Einer der Hauptgründe ist die Schönheit und die Klarheit seiner Darstellung. Weiter kommt in Betracht, daß Schopenhauer kein so strenger Systematiker ist, wie seine großen Vorgänger Kant, Fichte und Hegel. Man kann seine Schriften, in denen eine gewisse Kunstlosigkeit herrscht, mit großem Genuß und wirklichem Nutzen lesen, ohne gerade sein „System" annehmen zu müssen. Er selbst spricht sich über diesen Punkt in folgender Weise aus: „Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und der Zusammenhang derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt; und darum wieder ist sie nicht langweilig."

---

*) Vgl. „Schopenhauers sämmtliche Werke". 2. Aufl. Bd. I. S. 192 fg.

Und an anderer Stelle*) sagt er, allerdings nicht ohne einige Ruhmredigkeit: „Wohl kaum ist irgend ein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige, daher sich dasselbe mit einem Blick leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Dies beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinstimmung seiner Grundgedanken und ist überhaupt ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: ἁπλους ὁ της αληθειας λογος εφυ· (simplex sigillum veri). Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus; denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern erklären bloß was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen. Nämlich der alte, von Kant umgestoßene Dogmatismus (nicht weniger die Windbeuteleien der drei modernen Universitäts-Sophisten) ist transscendent, indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderem zu erklären; er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satz an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe, indem der Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objektive Welt dastehe. —

„In andern philosophischen Systemen ist die Konsequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß nothwendigerweise der eigentliche Gehalt des Systems schon in den alleroberſten Sätzen vorhanden sein, wodurch denn das Uebrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf; aber sogar Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachtheil derselben nicht ganz entgehen können, wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu kompensiren gewußt hat. — Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme so sehr wie in irgend einem, vorhandene strenge Konsequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene, vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämmtlich die intuitive Erkenntniß, nämlich die anschauliche Auffassung desselben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt. Deshalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorge sein können, sogar noch dann, wenn einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen; denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maaße, wie die

*) Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie. (Parerga. Bd. I. S. 140 fg.)

Sätze vollzählig zusammenkamen, weil sie bei mir eben nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann. Dies ist Dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude zum ersten Mal und nur von Einer Seite erblicken, den Zusammenhang seiner Theile noch nicht verstehen, jedoch gewiß sind, daß er nicht fehlt und sich zeigen wird, sobald wir ganz herumgekommen. Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Kontrole der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere; hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zu Wege bringt, kann leicht ein Mal falsch befunden werden, sobald nämlich irgend ein Glied der langen Kette unächt, locker befestigt oder sonst fehlerhaft beschaffen ist. Dementsprechend hat meine Philosophie einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und daher sicher steht, während die andern Systeme hochaufgeführten Thürmen gleichen; bricht hier eine Stütze, so stürzt Alles ein. — Alles hier Gesagte läßt sich in den Satz zusammenfassen, daß meine Philosophie auf dem synthetischen Wege entstanden und dargestellt ist.

„Als den eigenthümlichen Charakter meines Philosophirens darf ich anführen, daß ich überall den Dingen auf den Grund zu kommen suche, indem ich nicht ablasse, sie bis auf das letzte, real Gegebene zu verfolgen. Dies geschieht vermöge eines natürlichen Hanges, der es mir fast unmöglich macht, mich bei irgend noch allgemeiner und abstrakter, daher noch unbestimmter Erkenntniß, bei bloßen Begriffen, geschweige bei Worten zu beruhigen, sondern mich weiter treibt, bis ich die letzte Grundlage aller Begriffe und Sätze, die allemal anschaulich ist, nackt vor mir habe, welche ich dann entweder als Urphänomen stehen lassen muß, wo möglich aber sie noch in ihre Elemente auflöse, jedenfalls das Wesen der Sache bis aufs Aeußerste verfolgend. Dieserwegen wird man einst (natürlich nicht, so lange ich lebe) erkennen, daß die Behandlung desselben Gegenstandes von irgend einem früheren Philosophen, gegen die meinige gehalten, flach erscheint. Daher hat die Menschheit Manches, was sie nie vergessen wird, von mir gelernt, und werden meine Schriften nicht untergehen."

Schopenhauers Werke haben eine große Verbreitung gefunden. Die meisten seiner Schriften haben mehrere Auflagen erlebt und die Gesammtausgabe seiner Werke (6 Bde.) ist in zwei Auflagen erschienen. Eine reiche Literatur ist über Schopenhauer und die verschiedenen Seiten seiner Weltanschauung, insbesondere über die Berechtigung oder Schädlichkeit des Pessimismus, theils commentirend, theils polemisirend (wie Trendelenburg, Haym, Noack, Bona Meyer, Harms u. A.) ist bisher erschienen. Eine kurzgefaßte Darstellung seines Systems haben Zeller, Erdmann, Ueberweg und Schwegler gegeben. Eine ausführliche Darstellung seiner Weltanschauung hat der Herausgeber dieser Ausgabe in Bd. III seiner „Klassiker der Philosophie"*) versucht.

---

*) Leipzig 1887. Verlag von Greßner u. Schramm.

Neuerdings, insbesondere seitdem die Schopenhauersche Kunstlehre durch **Richard Wagners** Musikdramen Einfluß auf die **Musikaesthetik** gewonnen, hat man das Verhältniß unseres Philosophen zu den frühern Aesthetikern vielfachen Erörterungen unterzogen.

Es mögen daher noch über **Schopenhauers Stellung in der Geschichte der neuern Aesthetik** einige Bemerkungen gestattet sein. Von den heutigen **Historikern** der wissenschaftlichen Aesthetik haben sich mit dieser Frage Hermann Lotze, Robert Zimmermann und Ed. von Hartmann beschäftigt. **Lotze***) entledigt sich seiner Aufgabe durch einige wenige Sätze, in denen er betont, daß Schopenhauer, dem die Entwicklung des Absoluten zur Welt, die Schelling gepriesen hatte, nur als Verirrung des Seienden in das erschien, was nicht sein soll, in der Anschauung des Schönen zwar nicht völlige Heilung, aber doch wenigstens Trost dieses Uebels gefunden hätte. Im Uebrigen habe Schopenhauer, bei aller anerkennenswerthen Lebendigkeit seines ästhetischen Urtheils, wenig oder nichts zu einer charakteristischen Bereicherung unserer allgemeinen Ansichten über die Natur der Schönheit beigetragen. Weit eingehender ist das Urtheil des zweiten der genannten Historiker, **Robert Zimmermanns****). Derselbe versucht eine Entwickelung des Grundgedankens der Schopenhauerschen Metaphysik und von hier aus eine Konstruktion der Schopenhauerschen Aesthetik, doch geschieht dieses nicht, ohne überall die Widersprüche hervorzuheben, welche zwischen der Willenslehre und der Ideenlehre Schopenhauers herrschen sollen, wobei Zimmermann natürlich von den Voraussetzungen der formalistischen Aesthetik seiner (d. h. Herbartschen) Schule ausgeht.

Schon **Herbart** hatte mit Bezug auf Schopenhauer ausgerufen: „Die Aesthetik muß die Schulden der Metaphysik auf sich nehmen.“ Diesen Gedanken sucht nun Zimmermann in folgender Weise durchzuführen: „Die Verweisung aller Besonderung in die subjektivistischen Erscheinungsformen des Intellekts und die dadurch entstehende **scheinbare** Vervielfältigung des an sich Einen wahren **Wesens**, des **Willens**, führt die kritische Philosophie in den **Monismus** hinüber. Die Verläugnung aller Individualitäten, die Nichtigkeit aller Erscheinungen, in der immer nur **Dasselbe** erscheint, sind unvermeidliche Konsequenzen. Durch die Hereinziehung der Platonischen Ideen soll der **Schein** erzeugt werden, als vermöchte diese Philosophie wenigstens die Vielheit der Gestaltungen festzuhalten. Sie war sich der innern Oede und Unerquicklichkeit eines ewigen Om-Omsagens zu sehr bewußt, um nicht zwischen dem allgegenwärtigen, monotonen Willen und die bunte Phantasmagorie nichtig wechselnder Erscheinungen wenigstens Ein Glied einschieben zu wollen. Mit gleich gutem Grunde könnte sie ihrer noch unzählige Einschieben, ohne das Wesen ihrer Metaphysik dadurch zu ändern. Die Objektivationsstufen des Willens sind für diese so gut bloße **Erscheinungen** als die wechselnden

*) Geschichte der Aesthetik in Deutschland (München 1868. S. 167 fg.).
**) Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft. (Wien 1858. S. 645–64.)

Individuen dieser Objektivationsstufen. Daß die einen dieser Erscheinungen eine längere Dauer haben als die andern, was thut das in der Ewigkeit? Oder wer will beweisen, daß die Gattungen ewige Dauer haben müßten? Etwa weil Schopenhauer willkürlich auf die einen die Form der Zeit anwendet, auf die andern nicht? Wendet er nicht auf die Idee auch die Form der Vielheit an, die er doch mit dem Wechsel zusammen anderwärts auf die sog. Individuen anwendet? Haben wir nicht Gattungen in der Zeit aussterben, also eine „Objektivationsstufe" des Willens wirklich aufhören sehen?". . . . . .

Von der Kritik der Schopenhauerschen Metaphysik geht Zimmermann zur Kritik seiner Aesthetik über: „Gerade", sagt er, „was Herbart an Plato tadelt, nimmt Schopenhauer von diesem ohne Veränderung an. Statt auf bleibende Verhältnisse, geht seine ästhetische Betrachtung auf bleibende Gattungsbilder. Unter diesen findet kein Vorziehen noch Verwerfen statt: ein bloßes Anschauen. Statt einen Werth durch den Besitz werthvoller Verhältnisse zu empfangen, giebt ihnen der Umstand, daß sie Gattungstypen sind, nicht nur, sondern jedem gleichen Werth. Wie subjektiv auf dem Standpunkt der Betrachtung ohne Urtheil, so verharrt Schopenhauers Aesthetik objektiv ohne andern als aus dieser Eigenschaft entspringenden Werth . . . . Dieses allgemeine Gepräge eines an die Stelle der Beurtheilung die rein in der Erscheinung der Wesen erblickende „vom Dienst und den Qualen des Willens erlösende" Contemplation setzenden Strebens tragen auch Schopenhauers im Einzelnen zwar geistreich, aber höchst einseitig aufgefaßten Lehren über die einzelnen Künste. Wie das Schöne selbst, sind auch sie nur darum ihm etwas werth, weil und soweit sie durch „die gewonnene Erkenntniß der Welt und des Lebens" wenigstens vorübergehend als ein „Beschwichtigendes" wirken. Ihre Bestimmung ist eine äußere, ihr Inhalt Metaphysik. Der reine Genuß des Schönen, die reine Form haben keinen Platz in Schopenhauers Aesthetik. Das Schöne ist nur zum „Quietiv", aber nicht an sich gut. Denn es führt noch nicht zur „gänzlichen Resignation", d. h. zur totalen Verneinung des Willens zum Leben, obwohl das Trauerspiel schon zu dieser anleitet."

Was endlich den neuesten deutschen Historiker der Aesthetik, Ed. von Hartmann*) betrifft, so theilt er die ganze historische Entwickelung der Aesthetik in Deutschland in folgende fünf Perioden: 1. die Begründung der wissenschaftlichen Aesthetik durch Kant; 2. der aesthetische Idealismus (Schelling, Schopenhauer, Solger, Krause, Weiße, Lotze); 3. der konkrete Idealismus (Hegel, Trahndorff, Schleiermacher, Deutinger, Oersted, Vischer, Zeising, Carriere, Schasler; 4. die Gefühlsaesthetik (Kirchmann, Wiener, Horwicz); 5. der aesthetische Formalismus (Herbart, Zimmermann, Köstlin, Siebeck); 6. der aesthetische Eklekticismus (Fechner). Diese Einteilung ist offenbar

*) Die deutsche Aesthetik seit Kant. I. historisch-kritischer Theil der Aesthetik. (Leipzig 1886. S. 44—61.)

keine streng chronologische, sonst hätten wohl die sog. Gefühlsaesthetiker, wie Kirchmann, Horwicz u. A. nach der Herbartschen Schule behandelt werden müssen.

Hartmann würdigt Schopenhauers Aesthetik in einer tief greifenden immanenten Kritik und hebt auch seinerseits die Widersprüche hervor, die sich in dem Uebergange aus der Willensmetaphysik in die Ideenlehre nothwendig ergeben. Schließlich gelangt Hartmann dahin, daß Schopenhauers Aesthetik principiell über die Schellings nicht hinausgelangt sei. „Während aber Schelling theils durch orakelhafte Verstiegenheit seiner Speculationen (wie im „Bruno"), theils durch gewaltsames Einzwängen in trockene Paragraphen (in der Kunstphilosophie) die aesthetischen Leser abschreckt, hat Schopenhauer durch anschauliche und markige Vortragsweise den aesthetischen Idealismus Schellings in vereinfachter Form und abgekürzter Darstellung zu popularisiren gewußt und dadurch der Verbreitung desselben bedeutende Dienste geleistet" (S. 61).

Endlich mögen hier noch einige Worte über die sog. Schopenhauersche Schule Platz finden. Eine solche „Schule" etwa in dem Sinne, wie man von einer Kantischen, Herbartschen, Hegelschen Schule spricht, hat es weder früher noch jetzt gegeben. Eine „Schule" setzt immer eine geschlossene Gemeinschaft von Männern voraus, welche für die von ihnen vertretenen Principien in Wort und Schrift eintreten und sie zu verbreiten bemüht sind. Aber schon der Umstand, daß in ganz Deutschland an keiner Universität ein Schopenhauerianer einen Lehrstuhl besitzt, beweist, daß es sich bei dieser „Schule" nur um eine Art schriftstellerischer Gemeinschaft handeln kann. Und in der That waren und sind es auch eine Anzahl philosophischer Schriftsteller, welche im Sinne der Schopenhauerschen Willensmetaphysik literarisch wirken und die zweifelhafte Berechtigung einer sog. „Schule" beanspruchen. Aber auch diese Schriftsteller halten weder in allen Einzelfragen der Metaphysik und Ethik zur strengen Schopenhauerschen Fahne, noch sind sie unter sich selbst einig. Selbst der erste und früheste Anhänger und Freund Schopenhauers, Julius Frauenstädt, der gewissermaaßen als der Schöpfer der „Schule" anzusehen ist, blieb sich in seinen Ansichten nicht gleich, was daraus folgt, daß z. B. die „Neuen Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" (1872), welche zwei Decennien später als die ersten „Briefe" erschienen waren, ganz erhebliche Abweichungen von seinen frühern, sich eng an den Inhalt, ja sogar an den Wortlaut der Schopenhauerschen Werke anschließenden zahlreichen Schriften aufweisen. Vergl. über Frauenstädt und den speculativ bedeutenden Bahnsen die Schrift von Ed. von Hartmann, „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart" (Berlin 1877). Eine zusammenfassende Skizze der ganzen Schopenhauerschen Schule unter Charakterisirung der einzelnen Schattirungen innerhalb derselben hat der Herausgeber dieser Ausgabe in seinem Werke „Die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter" (Leipzig 1888) geliefert.

Ueber Philosophie und ihre Methode.*)

§ 1.

Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dieses führt daher jede Erklärung, mittelst mehr oder weniger Mittelglieder, zurück; wie auf dem Meere das Senkblei den Grund bald in größerer, bald in geringerer Tiefe findet, ihn jedoch überall zuletzt erreichen muß. Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim.

§ 2.

Fast alle Menschen bedenken unablässig, daß sie der und der Mensch (τις ανϑρωπος) sind, nebst den Korollarien, die sich daraus ergeben: hingegen, daß sie überhaupt ein Mensch (ὁ ανϑρωπος) sind und welche Korollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein und ist doch die Hauptsache. Die Wenigen, welche mehr dem letztern, als dem erstern Satze nachhängen, sind Philosophen. Die Richtung der Andern aber ist darauf zurückzuführen, daß sie überhaupt in den Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle sehen, nicht das Allgemeine derselben. Bloß die höher Begabten sehn, mehr und mehr, je nach dem Grad ihrer Eminenz, in den einzelnen Dingen das

---

*) Wir stellen die drei nachfolgenden Aufsätze voran, weil sie gewissermaßen einen propädeutischen und methodologischen Charakter haben. Schopenhauer liebte in seinen Hauptwerken methodologische Untersuchungen nicht; vielmehr geht er sofort auf die zu erörternden Probleme selbst ein. Fragen über die Methode der Philosophie werden meist nebenher von ihm behandelt. Um so mehr glaubten wir, diese drei Abhandlungen, von denen die beiden ersten, Bd. II der „Parerga u. Paralipomena“ und der dritte, Bd. II der „Welt als Wille und Vorstellung“ entnommen sind und die jener Frage gewidmet sind, hier einleitungsweise bringen zu müssen. A. d. H.

Allgemeine derselben. Dieser wichtige Unterschied durchdringt das ganze Erkenntnißvermögen dermaaßen, daß er sich auf die Anschauung der alltäglichsten Gegenstände herab erstreckt; daher schon diese im eminenten Kopfe eine andere ist, als im gewöhnlichen. Dieses Auffassen des Allgemeinen in dem sich jedesmal darstellenden Einzelnen fällt auch zusammen mit Dem, was ich das reine, willenslose Subjekt des Erkennens genannt und als das subjektive Korrelat der Platonischen Idee aufgestellt habe; weil nur, wenn auf das Allgemeine gerichtet, die Erkenntniß willenlos bleiben kann, in den einzelnen Dingen hingegen die Objekte des Wollens liegen; daher denn auch die Erkenntniß der Thiere streng auf dies Einzelne beschränkt ist und demgemäß ihr Intellekt ausschließlich im Dienste ihres Willens bleibt Hingegen ist jene Richtung des Geistes auf das Allgemeine die unumgängliche Bedingung zu ächten Leistungen in der Philosophie, Poesie, überhaupt in den Künsten und Wissenschaften.

Für den Intellekt im Dienste des Willens, also im praktischen Gebrauch giebt es nur einzelne Dinge; für den Intellekt, der Kunst und Wissenschaft treibt, also für sich selbst thätig ist, giebt es nur Allgemeinheiten, ganze Arten, Species, Klassen, Ideen von Dingen, da selbst der bildende Künstler im Individuo die Idee, also die Gattung darstellen will. Dieses beruht darauf, daß der Wille direkt bloß auf einzelne Dinge gerichtet ist: diese sind seine eigentlichen Objekte: denn nur sie haben empirische Realität. Begriffe, Klassen, Arten hingegen können nur sehr mittelbar seine Objekte werden. Daher hat der rohe Mensch für allgemeine Wahrheiten keinen Sinn; das Genie hingegen übersieht und versäumt das Individuelle: die erzwungene Beschäftigung mit dem Einzelnen als solchem, wie sie den Stoff des praktischen Lebens ausmacht, ist ihm ein lästiger Frohndienst.

§ 3.

Zum Philosophiren sind die zwei ersten Erfordernisse diese: erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophiren, der Geist wahrhaftig müßig sein: er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt. — Philosophieprofessoren hingegen sind auf

ihren persönlichen Nutzen und Vortheil und was dahin führt, bedacht: da liegt ihr Ernst. Darum sehen sie so viele deutliche Dinge gar nicht, ja, kommen nicht ein einziges Mal, auch nur über die Probleme der Philosophie, zur Besinnung.

§ 4.

Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menschliche Charaktere und Situationen vor die Phantasie, setzt das Alles in Bewegung, und überläßt nun Jedem, bei diesen Bildern so weit zu denken, wie seine Geisteskraft reicht. Dieserhalb kann er Menschen von den verschiedensten Fähigkeiten, ja, Thoren und Weisen zugleich genügen. Der Philosoph hingegen bringt nicht, in jener Weise, das Leben selbst, sondern die fertigen, von ihm daraus abstrahirten Gedanken, und fordert nun, daß sein Leser eben so und eben so weit denke, wie er selbst. Dadurch wird sein Publikum sehr klein. Der Dichter ist danach Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philosoph Dem, der die Quintessenz derselben bringt.

Ein andrer großer Vortheil, den poetische Leistungen vor philosophischen haben, ist dieser, daß alle Dichterwerke, ohne sich zu hindern, neben einander bestehn, ja, sogar die heterogensten unter ihnen von einem und demselben Geiste genossen und geschätzt werden können; während jedes philosophische System, kaum zur Welt gekommen, schon auf den Untergang aller seiner Brüder bedacht ist, gleich einem asiatischen Sultan bei seinem Regierungsantritt. Denn, wie im Bienenstocke nur eine Königin sein kann, so nur eine Philosophie an der Tagesordnung. Die Systeme sind nämlich so ungeselliger Natur, wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze sitzt und nun zusieht, wie viele Fliegen sich darin werden fangen lassen, aber einer andern Spinne nur, um mit ihr zu kämpfen, sich nähert. Also während die Dichterwerke friedlich neben einander weiden, wie Lämmer, sind die philosophischen geborene reißende Thiere, und sogar in ihrer Zerstörungssucht, gleich den Skorpionen, Spinnen und einigen Insektenlarven, vorzüglich gegen die eigene Species gerichtet. Sie treten in der Welt auf, gleich den geharnischten Männern aus der Saat der Drachenzähne des Jason, und haben bis jetzt, gleich diesen, sich alle wechselseitig aufgerieben. Schon dauert dieser Kampf über zwei Tausend Jahre: wird je aus ihm ein letzter Sieg und bleibender Frieden hervorgehn?

In Folge dieser wesentlich polemischen Natur, dieses bellum

omnium contra omnes der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. Verlangt doch des Dichters Werk vom Leser nichts weiter, als einzutreten in die Reihe der ihn unterhaltenden oder erhebenden Schriften, und eine Hingebung auf wenige Stunden. Das Werk des Philosophen hingegen will seine ganze Denkungsart umwälzen, verlangt von ihm, daß er Alles, was er bisher, in dieser Gattung, gelernt und geglaubt hat, für Irrthum, die Zeit und die Mühe für verloren erkläre und von vorn anfange: höchstens läßt es einige Rudera eines Vorgängers stehn, um seine Grundlage daraus zu machen. Dazu kommt, daß es in jedem Lehrer eines schon bestehenden Systems einen Gegner von Amts wegen hat, ja, daß bisweilen sogar der Staat ein ihm beliebiges philosophisches System in Schutz nimmt und, mittelst seiner mächtigen, materiellen Mittel, das Aufkommen jedes anderen verhütet. Jetzt nehme man noch hinzu, daß die Größe des philosophischen Publikums zu der des dichterischen sich verhält wie die Zahl der Leute, die belehrt, zu der, die unterhalten sein wollen, und man wird ermessen können, quibus auspiciis ein Philosoph auftritt. — Dagegen nun freilich ist es der Beifall der Denker, der Auserwählten aus langen Zeiträumen und allen Ländern, ohne Nationalunterschied, der dem Philosophen lohnt: die Menge lernt allmälig seinen Namen auf Autorität verehren. Dem gemäß und wegen der langsamen, aber tiefen Einwirkung des Ganges der Philosophie auf den des ganzen Menschengeschlechts geht, seit Jahrtausenden, die Geschichte der Philosophen neben der der Könige her und zählt hundert Mal weniger Namen, als diese: daher es ein Großes ist, dem seinigen eine bleibende Stelle darin zu verschaffen.

§ 5.

Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehn: d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer sein, als der des uns Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseins. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne. So hat es auch noch Kant gemacht: er geht vom ganz gemeinen Bewußtsein, sowohl des eigenen Selbst, als auch der anderen Dinge, aus. — Wie verkehrt

ist es hingegen, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblichen intellektualen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder gar Vorgänge, oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft, oder einer absoluten, sich selbst denkenden Vernunft: denn das Alles heißt vom Standpunkte nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntnisse ausgehn, wo daher, schon beim Ausgange selbst, der Leser weiß, ob er bei seinem Autor stehe, oder meilenweit von ihm.

§ 6.

Zu unserer eigenen, ernstlichen Meditation und innigen Betrachtung der Dinge verhält sich *das Gespräch* mit einem Andern über dieselben wie eine Maschine zu einem lebendigen Organismus. Denn nur bei ersterer ist Alles wie aus Einem Stück geschnitten, oder wie aus Einer Tonart gespielt; daher es volle Klarheit, Deutlichkeit und wahren Zusammenhang, ja Einheit erlangen kann: beim anderen hingegen werden heterogene Stücke, sehr verschiedenen Ursprungs, an einander gefügt ~~wird~~ und eine gewisse Einheit der Bewegung erzwungen, die oft unerwartet stockt. Nur sich selbst nämlich versteht man ganz; Andere nur halb: denn man kann es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der der diesen zum Grunde liegenden Auffassung. Daher werden tiefe, philosophische Wahrheiten wohl nie auf dem Wege des gemeinschaftlichen Denkens, im *Dialog*, zu Tage gefördert werden. Wohl aber ist ein solches sehr dienlich zur Vorübung, zum Aufjagen der Probleme, zur Ventilation derselben, und nachher zur Prüfung, Kontrole und Kritik der aufgestellten Lösung. In diesem Sinne sind auch *Platons* Gespräche abgefaßt, und demgemäß ging aus seiner Schule die zweite und dritte Akademie in zunehmend skeptischer Richtung hervor. Als Form der Mittheilung philosophischer Gedanken ist der geschriebene Dialog nur da zweckmäßig, wo der Gegenstand zwei, oder mehrere, ganz verschiedene, wohl gar entgegengesetzte Ansichten zuläßt, über welche entweder das Urtheil dem Leser anheimgestellt bleiben soll, oder welche zusammengenommen sich zum vollständigen und richtigen Verständniß der Sache ergänzen: zum ersten Fall gehört auch die Widerlegung erhobener Einwürfe. Die in solcher Absicht gewählte dialogische Form muß aber alsdann dadurch, daß die Verschiedenheit der Ansichten von Grund aus hervorgehoben und herausgearbeitet ist, ächt dramatisch werden: es müssen wirklich Zwei sprechen. Ohne dergleichen Absicht ist sie eine müßige Spielerei; wie meistens.

§ 7.

Weder unsere Kenntnisse, noch unsere Einsichten werden jemals durch Vergleichen und Diskutiren des von Andern Gesagten sonderlich vermehrt werden: denn das ist immer nur, wie wenn man Wasser aus einem Gefäß in ein anderes gießt. Nur durch eigene Betrachtung der Dinge selbst kann Einsicht und Kenntniß wirklich bereichert werden: denn sie allein ist die stets bereite und stets nahe liegende lebendige Quelle. Demnach ist es seltsam anzusehn, wie seinwollende Philosophen stets auf dem ersteren Wege beschäftigt sind und den andern gar nicht zu kennen scheinen, wie sie immer es vorhaben mit Dem, was Dieser gesagt hat, und was wohl Jener gemeint haben mag; so daß sie gleichsam, stets von Neuem, alte Gefäße umstülpen, um zu sehn, ob nicht irgend ein Tröpfchen darin zurückgeblieben sei, während die lebendige Quelle vernachlässigt zu ihren Füßen liegt. Nichts verräth so sehr, wie Dieses, ihre Unfähigkeit und zeiht ihre angenommene Miene von Wichtigkeit, Tiefsinn und Originalität der Lüge.

§ 8.

Die, welche durch das Studium der Geschichte der Philosophie Philosophen zu werden hoffen, sollten aus derselben vielmehr entnehmen, daß Philosophen, eben so sehr wie Dichter, nur *geboren* werden, und zwar viel seltener.

§ 9.

Eine seltsame und unwürdige Definition der Philosophie, die aber sogar noch *Kant* giebt, ist diese, daß sie eine Wissenschaft *aus bloßen Begriffen* wäre. Ist doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen, abstrakten Begriffen; sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere. Auch nicht durch Kombinationsversuche mit Begriffen, wie sie so oft, zumal aber von den Sophisten unserer Zeit, also von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel, daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher ausgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. Sie muß, so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der

anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel. Vielmehr hat Vauvenargue Recht, indem er sagt: Les grandes pensées viennent du cœur.

§ 10.

Man kann, im Großen und Ganzen betrachtet, die Philosophie aller Zeiten auch so auffassen, daß sie, wie ein Pendel, hin und her schwingt zwischen Rationalismus und Illuminismus, d. h. zwischen dem Gebrauch der objektiven und dem der subjektiven Erkenntnißquelle.

Der Rationalismus, welcher den ursprünglich zum Dienste des Willens allein bestimmten und deshalb nach außen gerichteten Intellekt zum Organ hat, tritt zuerst als Dogmatismus auf, als welcher er sich durchaus objektiv verhält. Dann wechselt er ab mit dem Skepticismus und wird in Folge hievon zuletzt Kriticismus, welcher den Streit durch Berücksichtigung des Subjekts zu schlichten unternimmt: d. h. er wird zur Transscendentalphilosophie. Hierunter verstehe ich jede Philosophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewußtsein von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. Die Franzosen nennen dieselbe ziemlich ungenau méthode psychologique, im Gegensatz der méthode purement logique, worunter sie die, unbefangen, von Objekten, oder objektiv gedachten Begriffen, ausgehende Philosophie, also den Dogmatismus, verstehen. Auf diesem Punkte nun angelangt kommt der Rationalismus zu der Erkenntniß, daß sein Organon nur die Erscheinung erfaßt, nicht aber das letzte, innere und selbsteigene Wesen der Dinge erreicht.

Auf allen seinen Stadien, jedoch hier am meisten, macht sich, antithetisch gegen ihn, der Illuminismus geltend, der, wesentlich nach innen gerichtet, innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtsein, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtsein, Unifikation u. dgl. zum Organon hat und den Rationalismus als das „Licht der Natur“ geringschätzt. Legt er nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mysticismus. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist; theils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts ver-

schiedener Subjekte giebt; theils weil solche Erkenntniß doch mittelst der Sprache mitgetheilt werden müßte, diese aber, zum Behuf der nach außen gerichteten Erkenntniß des Intellekts, mittelst Abstraktionen aus derselben, entstanden, ganz ungeeignet ist, die davon grundverschiedenen innern Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des ersteren Grundes, nicht angeht. Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich; worauf denn, an der Hand des Skepticismus, der Rationalismus wieder ins Feld tritt. Illuminismus ist stellenweise schon im Platon zu spüren; entschiedener aber tritt er auf in der Philosophie der Neuplatoniker, der Gnostiker, des Dionysius Areopagita, wie auch des Scotus Erigena; ferner unter den Mohammedanern, als Lehre der Sufi: in Indien herrscht er in Vedanta und Mimansa: am entschiedensten gehören Jakob Böhme und alle christlichen Mystiker ihm an. Er tritt allemal auf, wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat: so kam er, gegen das Ende der scholastischen Philosophie und im Gegensatz derselben, als Mystik, zumal der Deutschen, im Tauler und dem Verfasser der deutschen Theologie, nebst Andern; und ebenfalls in neuester Zeit, als Gegensatz zur Kantischen Philosophie, in Jacobi und Schelling, gleichfalls in Fichte's letzter Periode. — Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus seyn. Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist. Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm, auf seine Weise, die Lösung aller Räthsel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte, oder gegen mich zu polemisiren hätte.

Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph, wie auf einen versteckten Kompaß, hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen, d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten, richtet und nur diese in Rechnung bringt. Dies ist zulässig, weil er nicht unternimmt, die unmittheilbare Erkenntniß mitzutheilen, sondern seine Mittheilungen rein objektiv und rationell bleiben. Dies mag der Fall gewesen seyn mit Platon, Spinoza, Male=

brauche und manchem Andern: es geht Niemanden etwas an: denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust. Hingegen das laute Berufen auf intellektuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit desselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich.

An sich selbst ist übrigens der Illuminismus ein natürlicher und insofern zu rechtfertigender Versuch zur Ergründung der Wahrheit. Denn der nach außen gerichtete Intellekt, als bloßes Organon für die Zwecke des Willens und folglich bloß Sekundäres, ist doch nur ein Theil unsers gesammten menschlichen Wesens: er gehört der Erscheinung an, und seine Erkenntniß entspricht bloß ihr, da er ja allein zu ihrem Behufe da ist. Was kann also natürlicher seyn, als daß man, wenn es mit dem objektiv erkennenden Intellekt mißlungen ist, unmehr unser ganzes übriges Wesen, welches doch auch Ding an sich sein, d. h. dem wahren Wesen der Welt angehören und folglich irgendwie die Lösung aller Räthsel in sich tragen muß, mit ins Spiel bringt, um durch selbiges Hülfe zu suchen; — wie die alten Deutschen, wenn sie Alles verspielt hatten, zuletzt ihre eigene Person einsetzten. Aber die allein richtige und objektiv gültige Art solches auszuführen, ist, daß man die empirische Thatsache eines in unserm Innern sich kund gebenden, ja, dessen alleiniges Wesen ausmachenden Willens auffasse, und sie zur Erklärung der objektiven, äußern Erkenntniß anwende; wie ich dies demnach gethan habe. Hingegen führt der Weg des Illuminismus, aus den oben dargelegten Gründen, nicht zum Zweck.

§ 11.

Bloße Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. Inzwischen ist die Skepsis in der Philosophie was die Opposition im Parlament, ist auch eben so wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philosophie einer Evidenz solcher Art, wie die Mathematik sie hat, nicht fähig ist; so wenig, wie der Mensch thierischer Kunsttriebe, die eben auch a priori sicher gehn. Daher wird gegen jedes System die Skepsis sich immer noch in die andere Waagschale legen können: aber ihr Gewicht wird zuletzt so gering werden gegen das andere, daß es ihm nicht mehr schadet, als der arithmetischen Quadratur des Cirkels, daß sie doch nur approximativ ist.

Das, was man weiß, hat doppelten Werth, wenn man zugleich Das, was man nicht weiß, nicht zu wissen eingesteht. Denn dadurch

wird Ersteres von dem Verdacht frei, dem man es aussetzt, wenn man, wie z. B. die Schellingianer, auch Das, was man nicht weiß, zu wissen vorgiebt.

§ 12.

Aussprüche der Vernunft nennt Jeder gewisse Sätze, die er ohne Untersuchung für wahr hält und davon er sich so fest überzeugt glaubt, daß sogar, wenn er es wollte, er es nicht dahin bringen könnte, sie ernstlich zu prüfen, als wozu er sie einstweilen in Zweifel ziehen müßte. In diesen festen Kredit sind sie bei ihm dadurch gekommen, daß, als er anfing zu reden und zu denken, sie ihm anhaltend vorgesagt und dadurch eingeimpft wurden; daher denn seine Gewohnheit sie zu denken eben so alt ist, wie die Gewohnheit überhaupt zu denken; wodurch es kommt, daß er Beides nicht mehr trennen kann; ja, sie sind mit seinem Gehirn verwachsen. Das hier Gesagte ist so wahr, daß es mit Beispielen zu belegen einerseits überflüssig und andererseits bedenklich wäre.

§ 13.

Keine, aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch seyn; sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur von einem Gesichtspunkt aus darstellt. Erhebt man sich aber über den Standpunkt eines solchen Systems hinaus; so erkennt man die Relativität seiner Wahrheit, d. h. seine Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. — Demzufolge nun ist es z. B. wahr, wenn ich mich selbst betrachte als ein bloß zeitliches, entstandenes und dem gänzlichen Untergange bestimmtes Naturprodukt, — etwan in der Weise des Koheleth: aber es ist zugleich wahr, daß Alles, was je war und je sein wird, Ich bin und außer mir nichts ist. Eben so ist es wahr, wenn ich, nach Weise des Anakreon, das höchste Glück in den Genuß der Gegenwart setze: aber zugleich ist es wahr, wenn ich die Heilsamkeit des Leidens und das Nichtige, ja, Verderbliche

alles Genusses erkenne und den Tod als den Zweck meines Daseins auffasse.

Alles dieses hat seinen Grund darin, daß jede folgerecht durchführbare Ansicht nur eine in Begriffe übertragene und dadurch fixirte, anschauliche und objektive Auffassung der Natur ist, die Natur aber, d. i. das Anschauliche, nie lügt, noch sich wiederspricht, da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist, da sind Gedanken, die nicht aus objektiver Auffassung entsprungen sind, — z. B. im Optimismus. Hingegen unvollständig und einseitig kann eine objektive Auffassung sein: dann gebürt ihr eine Ergänzung, nicht eine Widerlegung.

§ 14.

Man wird es nicht müde, der Metaphysik ihre so geringen Fortschritte, im Angesicht der so großen der physikalischen Wissenschaften vorzuwerfen. Schon Voltaire ruft aus: o métaphysique! nous sommes aussi avancés que du tems de premiers Druides. (Mél. d. phil. ch. 9.) Aber, welche andere Wissenschaft hat denn, wie sie, allezeit einen Antagonisten ex officio, einen bestellten fiskalischen Ankläger, einen kings champion in vollem Harnisch, der auf die wehr- und waffenlose eindringt, zum beständigen Hemmniß gehabt? Nimmer wird sie ihre wahren Kräfte zeigen, ihre Riesenschritte thun können, so lange ihr, unter Drohungen, zugemuthet wird, sich den auf die so kleine Kapacität des so großen Haufens berechneten Dogmen anzupassen. Erst bindet man uns die Arme, und dann verhöhnt man uns, daß wir nichts leisten können.

Die Religionen haben sich der metaphysischen Anlage des Menschen bemächtigt, indem sie theils solche durch frühzeitiges Einprägen ihrer Dogmen lähmen, theils alle freien und unbefangenen Aeußerungen derselben verbieten und verpönen, so daß dem Menschen über die wichtigsten und interessantesten Angelegenheiten, über sein Dasein selbst, das freie Forschen theils direkt verboten, theils indirekt gehindert, theils subjektiv durch jene Lähmung unmöglich gemacht wird, und dergestalt die erhabenste seiner Anlagen in Fesseln liegt.

§ 15.

Um uns gegen fremde, der unsrigen entgegengesetzte Ansichten tolerant und beim Widerspruch geduldig zu machen, ist vielleicht nichts wirksamer, als die Erinnerung, wie häufig wir selbst, über denselben

Gegenstand, successiv ganz entgegengesetzte Meinungen gehegt und solche, bisweilen sogar in sehr kurzer Zeit, wiederholt gewechselt, bald die eine Meinung, bald wieder ihr Gegentheil, verworfen und wieder aufgenommen haben; je nachdem der Gegenstand bald in diesem, bald in jenem Lichte sich uns darstellte.

Desgleichen ist, um unserm Widerspruche gegen die Meinung eines Andern bei diesem Eingang zu verschaffen, nichts geeigneter, als die Rede: „dasselbe habe ich früher auch gemeint; aber“ u. s. w.

§ 16.

Eine Irrlehre, sei sie aus falscher Ansicht gefaßt, oder aus schlechter Absicht entsprungen, ist stets nur auf specielle Umstände, folglich auf eine gewisse Zeit berechnet; die Wahrheit allein auf alle Zeit, wenn sie auch eine Weile verkannt, oder erstickt werden kann. Denn, sobald nur ein wenig Licht von innen, oder ein wenig Luft von außen kommt, findet sich Jemand ein, sie zu verkündigen, oder zu vertheidigen. Weil sie nämlich nicht aus der Absicht irgend einer Partei entsprungen ist, so wird, zu jeder Zeit, jeder vorzügliche Kopf ihr Verfechter. Denn sie gleicht dem Magneten, der stets und überall nach einem absolut bestimmten Weltpunkte weist; die Irrlehre hingegen einer Statue, die mit der Hand auf eine andere Statue hinweist, von welcher ein Mal getrennt sie alle Bedeutung verloren hat.

§ 17.

Was der Auffindung der Wahrheit am meisten entgegensteht ist nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falsche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verstandes; sondern es ist die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches, als ein After-a priori, der Wahrheit sich entgegenstellt und dann einem widrigen Winde gleicht, der das Schiff von der Richtung, in der allein das Land liegt, zurücktreibt, so daß jetzt Steuer und Segel vergeblich thätig sind.

§ 18.

Den Goethe'schen Vers im Faust:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen,“

kommentire ich mir folgendermaaßen. Was Denker vor uns schon ge-

funden haben, unabhängig von ihnen und ehe man es weiß aus eigenen Mitteln selbst zu finden, ist von großem Werth und Nutzen. Denn das Selbstgedachte versteht man viel gründlicher, als das Erlernte, und erhält, wenn man es nachmals bei jenen Frühern findet, unverhofft eine stark für die Wahrheit desselben zeugende Bestätigung, durch fremde, anerkannte, Autorität, wodurch man sodann Zuversicht und Standhaftigkeit gewinnt, es gegen jeden Widerspruch zu verfechten.

Hingegen wenn man etwas zuerst in Büchern gefunden hat, dann aber auch durch eigenes Nachdenken das selbe Resultat erlangt; so weiß man doch nie gewiß, daß man dieses selbst gedacht und geurtheilt und nicht bloß jenen Frühern nachgesprochen, oder nachempfunden habe. Dies nun aber begründet, in Hinsicht auf die Gewißheit der Sache, einen großen Unterschied. Denn im letztern Falle könnte man am Ende bloß mit jenen Früheren, aus Präokkupation, geirrt haben; wie das Wasser den Weg des ihm vorhergegangenen leicht einschlägt. Wenn Zwei, jeder für sich, rechnen und dasselbe Resultat erhalten, so ist dies ein sicheres; nicht aber, wenn die Rechnung des Einen von einem Andern bloß durchgesehen worden.

§ 19.

Es ist eine Folge der Beschaffenheit unseres, dem Willen entsprossenen Intellekts, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck, oder als Mittel aufzufassen. Ersteres nun würde besagen, daß ihr Dasein durch ihr Wesen gerechtfertigt, mithin ihrem Nichtsein entschieden vorzuziehn wäre. Allein die Erkenntniß, daß sie nur ein Tummelplatz leidender und sterbender Wesen ist, läßt diesen Gedanken nicht bestehn. Nun aber wiederum, sie als Mittel aufzufassen, läßt die Unendlichkeit der bereits verflossenen Zeit nicht zu, vermöge welcher jeder zu erreichende Zweck schon längst hätte erreicht sein müssen. — Hieraus folgt, daß jene Anwendung der unserm Intellekt natürlichen Voraussetzung auf das Ganze der Dinge oder die Welt eine transscendente ist, d. h. eine solche, die wohl in der Welt, aber nicht von der Welt gilt; was daraus erklärlich ist, daß sie aus der Natur eines Intellekts entspringt, welcher, wie ich dargethan habe, zum Dienste eines individuellen Willens, d. h. zur Erlangung seiner Gegenstände, entstanden und daher ausschließlich auf Zweck und Mittel berechnet ist, mithin gar nichts Anderes kennt und begreift.

§ 20.

Wenn man nach außen blickt, woselbst die Unermeßlichkeit der Welt und die Zahllosigkeit der Wesen sich uns darstellt; so schrumpft das eigene Selbst, als bloßes Individuum, zu nichts zusammen und scheint zu verschwinden. Durch eben dieses Uebergewicht der Masse und Zahl hingerissen, denkt man ferner, daß nur die nach außen gerichtete, also die objektive Philosophie auf dem richtigen Wege sein könne: auch war hieran zu zweifeln den ältesten griechischen Philosophen gar nicht eingefallen.

Blickt man hingegen nach innen, so findet man zunächst, daß jedes Individuum einen unmittelbaren Antheil nur an sich selber nimmt, ja, sich selber mehr am Herzen liegt, als alles Andere zusammengenommen; — was daher kommt, daß es allein sich selbst unmittelbar, alles Andere aber nur mittelbar erkennt. Wenn man nun noch hinzunimmt, daß bewußte und erkennende Wesen schlechterdings nur als Individuen denkbar sind, die bewußtlosen aber nur ein halbes, ein bloß mittelbares Dasein haben; so fällt alle eigentliche und wahre Existenz in die Individuen. Wenn man endlich gar noch sich darauf besinnt, daß das Objekt durch das Subjekt bedingt ist, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, folglich an das Dasein der Individuen, die deren Träger sind, gebunden ist, so entschieden, daß sie in diesem Sinne sogar als eine bloße Ausstattung, eine Accidenz des doch stets individuellen Bewußtseins angesehen werden kann; — wenn man, sage ich, dies Alles ins Auge faßt; so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philosophie, also die der Neueren seit Cartesius, auf dem richtigen Wege sei, mithin die Alten die Hauptsache übersehen haben. Aber die vollkommene Ueberzeugung hiervon wird man erst erhalten, wenn man, tief in sich gehend, das Gefühl der Ursprünglichkeit, welches in jedem erkennenden Wesen liegt, sich zum Bewußtsein bringt. Ja, mehr als Dies. Findet doch jeder, sogar der unbedeutendste Mensch in seinem einfachen Selbstbewußtsein sich als das allerrealste Wesen und erkennt nothwendig in sich den wahren Mittelpunkt der Welt, ja, die Urquelle aller Realität. Und dies Urbewußtsein sollte lügen? Der stärkste Ausdruck desselben sind die Worte des Upanischads: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci (Oupnekh. I, p. 122), welches dann freilich der Uebergang zum Illuminismus, wohl gar zum

Mysticismus ist. Dies also ist das Resultat der nach Innen gerichteten Betrachtung; während die nach Außen gerichtete uns als das Ziel unseres Daseins ein Häuflein Asche erblicken läßt*).

§ 21.

Ueber die Eintheilung der Philosophie, welche besonders hinsichtlich des Vortrages derselben von Wichtigkeit ist, würde, von meinem Gesichtspunkte aus, Folgendes gelten.

Die Philosophie hat zwar zu ihrem Gegenstande die Erfahrung, aber nicht, gleich den übrigen Wissenschaften diese oder jene bestimmte Erfahrung, sondern eben die Erfahrung selbst, überhaupt und als solche, ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach. Daß demzufolge die Philosophie allerdings empirische Grundlagen haben müsse und nichts aus reinen, abstrakten Begriffen herausgesponnen werden könne, habe ich ausführlich dargethan im zweiten Bande meines Hauptwerkes Kapitel 17, S. 180—185 (3. Aufl. 199 fg.), und auch oben, § 9, es kurz resumirt. Aus ihrem angegebenen Vorwurfe folgt ferner, daß das Erste, was sie zu betrachten hat, sein muß das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, nebst der Form und Beschaffenheit desselben. Dieses Medium ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellekt. Dieserhalb hat jede Philosophie anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben. Eine solche Untersuchung wird demnach philosophia prima sein. Sie zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen, welchen Theil man Dianoiologie, oder Verstandeslehre, nennen kann, und in die Betrachtung der sekundären, d. i. abstrakten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäßigkeit ihrer Handhabung, als Logik, oder Vernunftlehre. Dieser allgemeine Theil nun begreift oder vielmehr vertritt, zugleich Das, was man früher Ontologie nannte und als die Lehre von den allgemeinster und wesentlichen Eigenschaften der Dinge überhaupt und als solchen

*) Endlich und Unendlich sind Begriffe, die bloß in Beziehung auf Raum und Zeit Bedeutung haben, indem diese Beiden unendlich, d. h. endlos, wie auch in's Unendliche theilbar sind. Wendet man jene beiden Begriffe noch auf andere Dinge an, so müssen es solche sein, die, Raum und Zeit füllend, durch sie jener Eigenschaften theilhaftig werden.

aufstellte, indem man für Eigenschaften der Dinge an sich selbst hielt, was nur in Folge der Form und Natur unsers Vorstellungsvermögens ihnen zukommt, indem dieser gemäß alle durch dasselbe aufzufassende Wesen sich darstellen müssen, demzufolge sie alsdann gewisse, ihnen allen gemeinsame Eigenschaften an sich tragen. Dies ist dem zu vergleichen, daß man die Farbe eines Glases den dadurch gesehenen Gegenständen beilegt.

Die auf solche Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik; weil sie nicht etwan nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet; sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hierzu sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung, theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu dem was hinter jener steckt, daher τα μετα τα φυσικα. In Folge hiervon zerfällt sie in drei Theile:

Metaphysik der Natur,
Metaphysik des Schönen,
Metaphysik der Sitten.

Die Ableitung dieser Eintheilung setzt jedoch schon die Metaphysik selbst voraus. Diese nämlich weist das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinung, in unserm Willen nach: daher wird, nach Betrachtung desselben, wie er in der äußern Natur sich darstellt, seine ganze anderartige und unmittelbare Manifestation in unserm Innern untersucht, woraus die Metaphysik der Sitten hervorgeht: vorher aber wird noch die vollkommenste und reinste Auffassung seiner äußern oder objektiven Erscheinung in Betracht genommen, welches die Metaphysik des Schönen giebt.

Rationale Psychologie oder Seelenlehre giebt es nicht; weil, wie Kant bewiesen hat, die Seele eine transscendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypostase ist, demnach auch der Gegensatz von „Geist und Natur“ den Philistern und Hegelianern überlassen bleibt. Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt, verstanden werden. Daher läßt schon Platon im Phädrus (p. 270) den Sokrates, im

verneinenden Sinn, die Frage thun: *Ψυχης ουν φυσιν αξιως λογου κατανοησαι οιει δυνατον ειναι ανευ της του ολου φυσεως;* (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?) Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen dasselbe sich ergeben. Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik, in allen ihren Theilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten, als Psychologie. Hingegen Anthropologie, als Erfahrungswissenschaft, läßt sich aufstellen, ist aber theils Anatomie und Physiologie — theils bloße empirische Psychologie, d. i. aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellektuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht. Das Wichtigste daraus wird jedoch nothwendig, als empirischer Stoff, von den drei Theilen der Metaphysik vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet. Das dann noch Uebrige verlangt feine Beobachtung und geistreiche Auffassung, ja, sogar Betrachtung von einem etwas erhöhten Standpunkte aus, ich meine von dem einiger Ueberlegenheit, ist daher nur genießbar in den Schriften bevorzugter Geister, wie da waren Theophrastus, Montaigne, Larochefoucauld, Labruyère, Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftsbury, Shenstone, Lichtenberg u. a. m., nicht aber ist es zu suchen, noch zu ertragen, in den Kompendien geistloser und daher geistesfeindlicher Philosophieprofessoren.

Zur Logik und Dialektik.

§ 22.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu den speciellen wie Gold zu Silber; sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Z. B. daß das ganze Leben der Pflanze ein Desoxydationsproceß, das des Thieres hingegen ein Oxydationsproceß sei; — oder auch daß, wo immer ein elektrischer Strom kreist, alsbald ein magnetischer entsteht, der ihn rechtwinklicht durchschneidet; — oder: nulla animalia vocalia, nisi quae pulmonibus respirant; — oder: tout animal fossil est un animal perdu; — oder: Kein eierlegendes Thier hat ein Zwerchfell; — dies sind allgemeine Wahrheiten, aus denen man gar viele einzelne ableiten kann, um sie zur Erklärung vorkommender Phänomene zu verwenden, oder auch solche vor dem Augenschein zu anticipiren. Ebenso werthvoll sind die allgemeinen Wahrheiten im Moralischen, im Psychologischen: wie golden ist doch auch hier jede allgemeine Regel, jede Sentenz der Art, ja, jedes Sprichwort. Denn sie sind die Quintessenz Tausender von Vorgängen, die sich jeden Tag wiederholen und durch sie exemplificirt, illustrirt werden.

§ 23.

Ein analytisches Urtheil ist bloß ein auseinandergezogener Begriff; ein synthetisches hingegen ist die Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellekt schon anderweitig vorhandenen. Die Verbindung dieser muß aber alsdann durch irgend eine Anschauung vermittelt und begründet werden: je nachdem nun diese eine empirische, oder aber eine reine a priori ist, wird auch das

dadurch entstehende Urtheil ein synthetisches a posteriori, oder a priori seyn.

Jedes analytische Urtheil enthält eine Tautologie, und jedes Urtheil ohne alle Tautologie ist synthetisch. Hieraus folgt, daß, im Vortrage, analytische Urtheile nur unter der Voraussetzung anzuwenden sind, daß Der, zu dem geredet wird, den Subjektbegriff nicht so vollständig kennt, oder gegenwärtig hat, wie Der, welcher redet. — Ferner läßt das Synthetische der geometrischen Lehrsätze sich daraus nachweisen, daß sie keine Tautologie enthalten: bei den arithmetischen ist Dies nicht so augenfällig; aber doch der Fall. Denn z. B. daß von 1 bis 4 und von 1 bis 5 gezählt gerade so oft die Einheit wiederholt, wie von 1 bis 9 gezählt, ist keine Tautologie, sondern durch die reine Anschauung der Zeit vermittelt und ohne diese nicht einzusehn.

§ 24.

Aus einem Satze kann nicht mehr folgen, als schon darin liegt, d. h. als er selbst, für das erschöpfende Verständniß seines Sinnes besagt: aber aus zwei Sätzen kann, wenn sie syllogistisch zu Prämissen verbunden werden, mehr folgen, als in jedem derselben, einzeln genommen, liegt; — wie ein chemisch zusammengesetzter Körper Eigenschaften zeigt, die keinem seiner Bestandtheile für sich zukommen. Hierauf beruht der Werth der Schlüsse.

§ 25.

Jede Beweisführung ist eine logische Ableitung des behaupteten Satzes aus einem bereits ausgemachten und gewissen, — mit Hülfe eines andern, als zweiter Prämisse. Jener Satz nun muß entweder selbst unmittelbare, richtiger ursprüngliche, Gewißheit haben, oder aus einem, der solche hat, logisch folgen. Dergleichen Sätze von ursprünglicher, also durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie sie die Grundwahrheiten aller Wissenschaften ausmachen, sind stets entstanden durch Uebertragung des irgendwie anschaulich Aufgefaßten in das Gedachte, das Abstrakte. Dieserwegen heißen sie evident; welches Prädikat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den bloß bewiesenen Sätzen, welche, als conclusiones ex praemissis, nur folgerichtig zu nennen sind. Dieser ihre Wahrheit ist demnach immer nur eine mittelbare, abgeleitete und entlehnte: nichtsdestoweniger können sie eben so gewiß sein, wie irgend ein Satz von unmittelbarer Wahrheit;

wenn sie nämlich aus einem solchen, wäre es auch durch Zwischensätze, richtig gefolgert sind. Sogar ist, unter dieser Voraussetzung, ihre Wahrheit oft leichter darzuthun und Jedem faßlich zu machen, als die eines Ursatzes von nur unmittelbar und intuitiv zu erkennender Wahrheit, weil zur Rekognition eines solchen bald die objektiven, bald die subjektiven Bedingungen fehlen. Dies Verhältniß ist dem analog, daß der durch Mittheilung erzeugte Stahlmagnet nicht nur eben so starke, sondern oft noch stärkere Anziehungskraft hat, als der ursprüngliche Magneteisenstein.

Die subjektiven Bedingungen nämlich zur Erkenntniß der unmittelbar wahren Sätze machen Das aus, was man Urtheilskraft nennt: diese aber gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe; während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Konklusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. Denn das Feststellen der ursprünglichen, unmittelbar wahren Sätze erfordert die Uebertragung des anschaulich Erkannten in die abstrakte Erkenntniß: die Fähigkeit hiezu aber ist bei gewöhnlichen Köpfen äußerst beschränkt und erstreckt sich nur auf leicht übersehbare Verhältnisse, wie z. B. die Axiome Euklid's, oder auch ganz einfache, unzweideutige, ihnen offen vorliegende Thatsachen. Was darüber hinausgeht kann in ihre Ueberzeugung nur auf dem Wege des Beweises gelangen, der keine andere unmittelbare Erkenntniß heischt, als die, welche in der Logik durch die Sätze vom Widerspruch und der Identität ausgedrückt wird und in den Beweisen sich bei jedem Schritte wiederholt. Auf solchem Wege also muß ihnen Alles auf die höchst einfachen Wahrheiten, welche allein sie unmittelbar zu fassen fähig sind, zurückgeführt werden. Geht man hiebei vom Allgemeinen zum Speciellen, so ist es Deduktion; in umgekehrter Richtung aber Induktion.

Urtheilsfähige Köpfe hingegen, noch mehr aber Erfinder und Entdecker, besitzen die Fähigkeit des Uebergangs vom Angeschauten zum Abstrakten, oder Gedachten, in viel höherem Grade; so daß solche sich auf die Durchschauung sehr komplicirter Verhältnisse erstreckt, wodurch das Feld der Sätze von unmittelbarer Wahrheit für sie ein ungleich ausgedehnteres ist und Vieles von Dem befaßt, wovon jene Andern nie mehr, als die schwächere, bloß mittelbare Ueberzeugung erhalten können. Für diese Letzteren eigentlich wird zu einer neu entdeckten Wahrheit hinterher der Beweis, d. i. die Zurückführung auf bereits anerkannte, oder sonst unzweifelhafte Wahrheiten gesucht. — Es giebt jedoch Fälle, in denen Dies nicht ausführbar ist. So z. B. kann ich für die sechs Zahlenbrüche, durch welche ich die sechs Haupt-

farben ausgedrückt habe, und welche allein die Einsicht in das eigentliche, specifische Wesen einer jeden derselben aufschließen und dadurch zum ersten Male die Farbe dem Verstande wirklich erklären, keinen Beweis finden: dennoch ist die unmittelbare Gewißheit derselben so groß, daß schwerlich irgend ein urtheilsfähiger Kopf im Ernst daran zweifeln wird; weshalb denn auch Herr Prof. Rosas in Wien es auf sich genommen hat, sie als Ergebniß seiner eigenen Einsicht vorzutragen, — worüber ich auf den „Willen in der Natur" (2. Aufl. S. 14 und 3. Aufl. S. 14) verweise.

§ 26.

Die Kontroverse, das Disputiren über einen theoretischen Gegenstand, kann, ohne Zweifel, für beide darin implicirte Parteien sehr fruchtbringend werden, indem es die Gedanken, die sie haben, berichtigt oder bestätigt, und auch neue erweckt. Es ist eine Reibung, oder Kollision zweier Köpfe, die oft Funken schlägt, jedoch auch darin der Kollision der Körper analog ist, daß der schwächere oft darunter zu leiden hat, während der stärkere sich dabei wohl befindet und nur einen siegreichen Klang vernehmen läßt. Aus dieser Rücksicht ist ein Erforderniß dazu, daß beide Disputanten wenigstens einigermaaßen einander gewachsen seien, sowohl an Kenntnissen, als an Geist und Gewandtheit. Fehlt es dem Einen an den ersteren; so ist er nicht au niveau, und dadurch den Argumenten des Andern nicht zugänglich: er steht gleichsam beim Kampf außerhalb der Mensur. Fehlt es ihm aber gar am Zweiten; so wird die dadurch in ihm bald rege werdende, Erbitterung ihn allmälig zu allerlei Unredlichkeiten, Winkelzügen und Schikanen im Disputiren, und, wenn ihm diese nachgewiesen werden, zur Grobheit verleiten. Demnach, wie zu Turniren nur Ebenbürtige zugelassen wurden, soll zuvörderst ein Gelehrter nicht mit Ungelehrten disputiren: denn er kann gegen sie seine besten Argumente nicht gebrauchen, weil es ihnen an Kenntnissen fehlt, sie zu verstehn und zu erwägen. Versucht er, in dieser Verlegenheit, sie ihnen dennoch begreiflich zu machen, so wird Dies meistens mißlingen; ja, sie werden bisweilen, durch ein schlechtes und plumpes Gegenargument, in den Augen eben so unwissender Zuhörer Recht zu behalten scheinen. Darum sagt Goethe:

„Laß Dich nur zu keiner Zeit
Zum Widerspruch verleiten:
Weise verfallen in Unwissenheit,
Wenn sie mit Unwissenden streiten."

Aber noch schlimmer ist man daran, wenn es dem Gegner an Geist und Verstande gebricht; es wäre denn, daß er diesen Mangel durch ein aufrichtiges Streben nach Wahrheit und Belehrung ersetzte. Denn außerdem fühlte er sich bald am empfindlichsten Theile verletzt; wonach wer mit ihm streitet sofort merken wird, daß er es nicht mehr mit seinem Intellekt, sondern mit dem Radikalen des Menschen, mit seinem Willen zu thun hat, dem nur daran liegt, daß er den Sieg behalte, sei es per fas oder per nefas; daher sein Verstand jetzt auf nichts Anderes mehr gerichtet ist, als auf Schliche, Kniffe und Unredlichkeiten jeder Art, aus welchen nachher herausgetrieben er endlich zur Grobheit greifen wird, um nur, auf eine oder die andere Weise, seine gefühlte Inferiorität zu kompensiren und, je nach Stand und Verhältnissen der Disputanten, den Kampf der Geister in einen Kampf der Leiber zu verwandeln, als wo er bessere Chancen für sich zu hoffen hat. Demnach ist die zweite Regel, daß man nicht mit Menschen von beschränktem Verstande disputiren soll. Man sieht bereits ab, daß nicht Viele übrig bleiben werden, mit denen man sich allenfalls in eine Kontroverse einlassen darf. Und wahrlich sollte dies auch nur mit Solchen geschehn, die schon zu den Ausnahmen gehören. Die Leute hingegen, wie sie in der Regel sind, nehmen es schon übel, wenn man nicht ihrer Meinung ist: dann sollten sie aber auch ihre Meinungen danach einrichten, daß man denselben beitreten könnte. Nun aber gar an einer Kontroverse mit ihnen wird man, selbst wenn sie nicht zur oben erwähnten ultima ratio stultorum greifen, meistens nur Verdruß erleben, indem man dabei es nicht allein mit ihrer intellektuellen Unfähigkeit, sondern gar bald auch mit ihrer moralischen Schlechtigkeit zu thun haben wird. Diese nämlich wird sich kund geben in der häufigen Unredlichkeit ihres Verfahrens beim Disputiren. Die Schliche, Kniffe und Schikanen, zu denen sie, um nur Recht zu behalten, greifen, sind so zahlreich und mannigfaltig, und dabei doch so regelmäßig wiederkehrend, daß sie mir, in früheren Jahren, ein eigener Stoff zum Nachdenken wurden, welches sich auf das rein Formale derselben richtete, nachdem ich erkannt hatte, daß so verschieden auch sowohl die Gegenstände der Diskussion, als die Personen seyn mochten, doch die selben und identischen Schliche und Kniffe stets wiederkamen und sehr wohl zu erkennen waren. Dies brachte mich damals auf den Gedanken, das bloß Formale besagter Schliche und Kniffe vom Stoff rein abzusondern und es, gleichsam als ein sauberes anatomisches Präparat, zur Schau zu stellen. Ich sammelte also alle die so oft vorkommenden unredlichen Kunstgriffe beim Disputiren und stellte jeden

derselben in seinem eigenthümlichen Wesen, durch Beispiele erläutert und durch einen eigenen Namen bezeichnet, deutlich dar, fügte endlich auch die dagegen anzuwendenden Mittel, gleichsam die Paraden zu diesen Finten, hinzu; woraus denn eine förmliche eristische Dialektik erwuchs. In dieser nahmen nun die so eben belobten Kunstgriffe, oder Stratagemata, als eristisch-dialektische Figuren, die Stelle ein, welche in der Logik die syllogistischen, und in der Rhetorik die rhetorischen Figuren ausfüllen, mit welchen Beiden sie das Gemeinsame haben, daß sie gewissermaaßen angeboren sind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man also, um sie zu üben, nicht erst sie gelernt zu haben braucht. Die rein formale Aufstellung derselben wäre sonach ein Komplement jener Technik der Vernunft, welche als aus Logik, Dialektik und Rhetorik bestehend, im 2. Bande meines Hauptwerks, Kapitel 9, dargestellt ist. Da, so viel mir bekannt, kein früherer Versuch in dieser Art vorhanden ist, so hatte ich dabei keine Vorarbeit zu benutzen: bloß von der Topika des Aristoteles habe ich hin und wieder Gebrauch machen und einige ihrer Regeln zum Aufstellen (*κατασκευαζειν*) und Umstoßen (*ανασκευαζειν*) der Behauptungen zu meinem Zwecke verwenden können. Diesem aber ganz eigentlich entsprechend muß die von Diogenes Laertius erwähnte Schrift des Theophrastus *Αγωνιστικον της περι τους εριστικους λογους θεωριας* gewesen sein, welche, mit allen seinen rhetorischen Schriften, verloren gegangen ist. Auch Platon (de rep. V., p. 12. Bip.) berührt eine *αντιλογικη τεχνη*, welche das *εριζειν* lehrte, wie die *διαλεκτικη* das *διαλεγεσθαι*. Von neueren Büchern kommt meinem Zweck am nächsten des weiland Halle'schen Professors Friedemann Schneider tractatus logicus singularis, in quo processus disputandi, seu officia, aeque ac vitia disputantium exhibentur, Halle, 1718; sofern er nämlich in den Kapiteln über die vitia mancherlei eristische Unredlichkeiten bloßlegt. Jedoch hat er immer nur die formellen akademischen Disputationen im Auge: auch ist im Ganzen seine Behandlung der Sache matt und mager, wie solche Fakultätenwaare zu sein pflegt, dabei auch noch in ausgezeichnet schlechtem Latein. Die ein Jahr später erschienene methodus disputandi von Joachim Lange ist entschieden besser, enthält aber nichts für meinen Zweck. — Bei jetzt vorgenommener Revision jener meiner früheren Arbeit jedoch, finde ich eine solche ausführliche und minutiöse Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menschennatur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken, meiner Gemüthsverfassung nicht mehr angemessen, lege sie daher zurück. Um indessen für Die, welche künftig so etwas zu unter-

nehmen aufgelegt sein möchten, meine Behandlungsweise der Sache näher zu bezeichnen, will ich hier ein Paar solcher Stratagemata als Proben davon hersetzen, zuvor aber noch aus eben jener Ausarbeitung, den Umriß des Wesentlichen jeder Disputation mittheilen, da er das abstrakte Grundgerüst, gleichsam das Skelett, der Kontroverse überhaupt liefert, also für eine Osteologie derselben gelten kann und wegen seiner Uebersehbarkeit und Klarheit wohl verdient hier zu stehen. Er lautet:

In jeder Disputation, sie werde nun öffentlich, wie in akademischen Hörsälen und vor Gerichtshöfen, oder in der bloßen Unterhaltung geführt, ist der wesentliche Hergang folgender:

Eine These ist aufgestellt und soll widerlegt werden: hiezu nun giebt es zwei Modi und zwei Wege.

1) Die Modi sind: ad rem und ad hominem, oder ex concessis. Nur durch den ersteren stoßen wir die absolute, oder objektive Wahrheit der These um, indem wir darthun, daß sie mit der Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache nicht übereinstimmt. Durch den andern hingegen stoßen wir bloß ihre relative Wahrheit um, indem wir nachweisen, daß sie andern Behauptungen oder Zugeständnissen des Vertheidigers der These widerspricht, oder, indem wir die Argumente desselben als unhaltbar nachweisen; wobei denn die objektive Wahrheit der Sache selbst eigentlich unentschieden bleibt. Z. B. wenn, in einer Kontroverse über philosophische oder naturwissenschaftliche Gegenstände, der Gegner (der dazu ein Engländer seyn müßte) sich erlaubt, biblische Argumente vorzubringen; so mögen wir ihn mit eben dergleichen widerlegen; wiewohl es bloße argumenta ad hominem sind, die in der Sache nichts entscheiden. Es ist, wie wenn man Jemanden in eben dem Papiergelde bezahlt, welches man von ihm erhalten hatte. In manchen Fällen kann man diesen modus procedendi sogar damit vergleichen, daß, vor Gericht, der Kläger eine falsche Schuldverschreibung producirte, die der Beklagte seinerseits durch eine falsche Quittung abfertigte: das Darlehn könnte darum doch geschehn sein. Aber, eben wie dieses letztere Verfahren, so hat auch oft die bloße argumentatio ad hominem den Vorzug der Kürze, indem gar häufig, im einen, wie im andern Fall, die wahre und gründliche Aufklärung der Sache äußerst weitläufig und schwierig seyn würde.

2) Die zwei Wege nun ferner sind der direkte und der indirekte. Der erstere greift die These bei ihren Gründen, der andere bei ihren Folgen an. Jener beweist, daß sie nicht wahr sei; dieser, daß sie nicht wahr sein könne. Wir wollen sie näher betrachten.

a) Auf dem direkten Wege widerlegend, also die Gründe der These angreifend, zeigen wir entweder, daß diese selbst nicht wahr seien, indem wir sagen: nego majorem, oder nego minorem: durch Beides greifen wir die Materie des die These begründenden Schlusses an. Oder aber wir geben diese Gründe zu, zeigen jedoch, daß die These nicht aus ihnen folgt, sagen also: nego consequentiam; wodurch wir die Form des Schlusses angreifen.

b) Auf dem indirekten Wege widerlegend, also die These bei ihren Folgen angreifend, um aus der Unwahrheit dieser, vermöge des Gesetzes a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia, auf ihre eigene Unwahrheit zu schließen, können wir uns nun entweder der bloßen Instanz, oder aber der Apagoge bedienen.

α) Die Instanz, ενστασις, ist ein bloßes exemplum in contrarium: sie widerlegt die These durch Nachweisung von Dingen oder Verhältnissen, die unter ihrer Aussage begriffen sind, also aus ihr folgen, bei denen sie aber offenbar nicht zutrifft; daher sie nicht wahr sein kann.

β) Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die These vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen andern, als wahr anerkannten und unbestrittenen Satz so mit ihr verbinden, daß Beide die Prämissen eines Schlusses werden, dessen Konklusion offenbar falsch ist, indem sie entweder der Natur der Dinge überhaupt, oder der sicher anerkannten Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache, oder aber einer andern Behauptung des Verfechters der These widerspricht: die Apagoge kann also, dem modus nach, sowohl bloß ad hominem, als ad rem seyn. Sind es nun aber ganz unzweifelhafte, wohl gar a priori gewisse Wahrheiten, denen jene Konklusion widerspricht, dann haben wir den Gegner sogar ad absurdum geführt. Jedenfalls muß, da die hinzugekommene andere Prämisse von unbestrittener Wahrheit ist, die Falschheit der Konklusion von seiner These herrühren: diese kann also nicht wahr seyn.

Jedes Angriffs-Verfahren beim Disputiren wird auf die hier formell dargestellten Proceduren zurückzuführen sein: diese sind also in der Dialektik Das, was in der Fechtkunst die regelmäßigen Stöße, wie Terz, Quart u. s. w. — hingegen würden die von mir zusammengestellten Kunstgriffe, oder Stratagemata, allenfalls den Finten zu vergleichen sein, und endlich die persönlichen Ausfälle beim Disputiren den von den Universitätsfechtmeistern so genannten Sauhieben. Als Probe und Beispiele jener von mir zusammengebrachten Stratagemata mögen nun folgende hier eine Stelle finden.

Siebentes Stratagem: die Erweiterung. Die Behauptung des Gegners wird über ihre natürliche Gränze hinausgeführt, also in einem weiteren Sinne genommen, als er beabsichtigt, oder sogar auch ausgedrückt hat, um sie sodann in solchem Sinne bequem zu widerlegen.

Beispiel: A. behauptet, die Engländer überträfen in der dramatischen Kunst alle andern Nationen. B. macht die scheinbare instantia in contrarium, daß in der Musik, folglich auch in der Oper, ihre Leistungen gering wären. — Hieraus folgt, als Parade zu dieser Finte, daß man, bei einem erhobenen Widerspruch, seine ausgesprochene Behauptung sogleich strenge auf die gebrauchten Ausdrücke oder ihren billigerweise anzunehmenden Sinn einschränke, überhaupt sie in möglichst enge Gränzen zusammenziehe. Denn je allgemeiner eine Behauptung wird, desto mehrereren Angriffen ist sie ausgesetzt.

Achtes Stratagem: die Konsequenzmacherei. Man fügt zum Satze des Gegners, oft nur stillschweigend, einen zweiten hinzu, welcher, durch Subjekt oder Prädikat, jenem verwandt ist: aus diesen zwei Prämissen nun zieht man eine unwahre, meistens gehässige Konklusion, die man dem Gegner zur Last legt.

Beispiel: A. lobt es, daß die Franzosen Karl X. verjagt haben. B. erwidert sogleich: „also wollen Sie, daß wir unsern König verjagen." — Der von ihm stillschweigend als major hinzugefügte Satz ist: „Alle, die ihren König verjagen, sind zu loben." — Dies kann auch auf die fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter zurückgeführt werden.

Neuntes Stratagem: die Diversion. Wenn man, im Fortgange der Disputation, merkt, daß es schief geht, und der Gegner siegen wird; so sucht man bei Zeiten diesem Unfall vorzubeugen durch eine mutatio controversiae, also durch Ablenken der Diskussion auf einen andern Gegenstand, nämlich auf irgend eine Nebensache, nöthigenfalls sogar durch Abspringen auf eine solche. Diese sucht man jetzt dem Gegner unterzuschieben, um sie anzufechten und statt des ursprünglichen Gegenstandes zum Thema der Kontroverse zu machen, so daß der Gegner seinen bevorstehenden Sieg verlassen muß, um sich dahin zu wenden. Sollte man aber unglücklicherweise auch hier bald ein starkes Gegenargument aufmarschiren sehn; nun, so macht man es geschwind wieder eben so, springt also abermals auf etwas Anderes ab: und das kann man zehn Mal in einer Viertelstunde wiederholen, wenn nicht etwa der Gegner die Geduld verliert. Diese strategischen Diversionen wird man am geschicktesten dadurch ausführen, daß

man die Kontroverse unvermerkt und allmälig auf einen, dem in Rede stehenden Gegenstand verwandten, wo möglich auf etwas noch wirklich ihn selbst, nur in anderer Hinsicht, Betreffendes, hinüberspielt. Schon weniger fein ist es, wenn man bloß das Subjekt der These beibehält, aber andere Beziehungen desselben auf's Tapet bringt, die wohl gar mit den in Rede stehenden nichts zu thun haben, z. B. vom Buddhaismus der Chinesen redend auf ihren Theehandel übergeht. Ist nun aber auch nicht ein Mal Dies ausführbar, so greift man irgend einen vom Gegner zufällig gebrauchten Ausdruck auf, um an diesen eine ganz neue Kontroverse zu knüpfen und so von der alten los zu kommen: z. B. der Gegner habe sich so ausgedrückt: „hier eben liegt das Mysterium der Sache", so fällt man geschwinde ein: „Ja, wenn Sie von Mysterien und Mystik reden, da bin ich nicht Ihr Mann: denn was das betrifft", u. s. w., und nun wird das weite Feld gewonnen. Bietet sich aber selbst hiezu keine Gelegenheit, so muß man noch dreister zu Werke gehn und plötzlich auf eine ganz fremde Sache abspringen, etwan mit: „ja, und so behaupteten Sie auch neulich" u. s. w. — Die Diversion überhaupt ist unter allen Kniffen, deren unredliche Disputanten sich, meistens instinktmäßig, bedienen, der beliebteste und gebräuchlichste und fast unausbleiblich, sobald sie in Verlegenheit gerathen.

Dergleichen Stratagemata also hatte ich ungefähr vierzig zusammengestellt und ausgeführt. Aber die Beleuchtung aller dieser Schlupfwinkel der mit Eigensinn, Eitelkeit und Unredlichkeit verschwisterten Beschränktheit und Unfähigkeit widert mich jetzt an; daher ich es bei dieser Probe bewenden lasse und desto ernstlicher auf die oben angegebenen Gründe zum Vermeiden des Disputirens mit Leuten, wie die meisten sind, verweise. Man mag allenfalls der Fassungskraft eines Andern durch Argumente zu Hülfe zu kommen versuchen: aber sobald man in seinen Gegenreden Eigensinn bemerkt, soll man auf der Stelle abbrechen. Denn alsbald wird er auch unredlich werden, und im Theoretischen ist ein Sophisma, was im Praktischen eine Schikane: die hier zur Sprache gebrachten Stratagemata aber sind noch viel nichtswürdiger, als die Sophismen. Denn in ihnen nimmt der Wille die Maske des Verstandes vor, um dessen Rolle zu spielen; was stets abscheulich ausfällt; wie denn auch wenig Dinge solche Indignation hervorrufen, wie wenn man merkt, daß ein Mensch absichtlich mißversteht. Wer gute Gründe seines Gegners nicht gelten läßt, beweist einen entweder direkt schwachen, oder durch die Herrschaft des eigenen Willens unterdrückten, also indirekt schwachen Verstand: daher soll man, nur wo

etwa Amt und Pflicht es heischen, mit einem Solchen sich herumhetzen. — Bei allem Diesen jedoch muß ich, um auch den erwähnten Winkelzügen ihr Recht widerfahren zu lassen, eingestehen, daß man mit dem Aufgeben seiner Meinung, bei einem treffenden Argument des Gegners, sich ebenfalls übereilen kann. Wir fühlen nämlich, bei einem solchen, die Gewalt desselben: aber die Gegengründe, oder was etwa anderweitig unsere Behauptung selbst dabei noch bestehen lassen und retten könnte, fällt uns nicht eben so schnell ein. Geben wir nun, in solchem Fall, unsere These sogleich verloren, so kann es kommen, daß wir eben dadurch der Wahrheit ungetreu werden, indem sich nachher fände, daß wir dennoch Recht gehabt hätten, jedoch, aus Schwäche und Mangel an Vertrauen zu unserer Sache, dem augenblicklichen Eindruck gewichen wären. — Sogar kann der Beweis, den wir für unsere These aufgestellt hatten, wirklich falsch gewesen sein, es aber einen andern und richtigen für dieselbe geben. Im Gefühl hievon geschieht es, daß selbst aufrichtige und wahrheitsliebende Leute nicht leicht einem guten Argument auf der Stelle weichen, vielmehr noch eine kurze Gegenwehr versuchen, ja sogar bei ihrem Satze meistens auch dann noch eine Weile beharren, wann die Gegenargumentation ihnen seine Wahrheit zweifelhaft gemacht hat. Sie gleichen dabei dem Heerführer, der eine Position, die er nicht behaupten kann und es weiß, doch noch, in Hoffnung auf Entsatz, eine Weile zu halten sucht. Sie hoffen nämlich, daß, während sie einstweilen mit schlechten Gründen sich wehren, die guten ihnen inzwischen einfallen, oder auch die bloße Scheinbarkeit der Argumente des Gegners ihnen klar werden wird. Diesergestalt also wird man zu einer kleinen Unredlichkeit im Disputiren beinahe genöthigt, indem man momentan nicht sowohl für Wahrheit, als für seinen Satz zu kämpfen hat. Soweit ist dies eine Folge der Ungewißheit der Wahrheit und der Unvollkommenheit des menschlichen Intellekts. Nun aber entsteht sogleich die Gefahr, daß man darin zu weit gehe, zu lange bei schlechter Ueberzeugung kämpfe, sich endlich verstocke und, der Schlechtigkeit der menschlichen Natur Raum gebend, per fas et nefas, also wohl auch gar mit Hülfe unredlicher Strategemata, seinen Satz vertheidige, ihn mordicus festhaltend. Hier möge Jeden sein guter Genius beschirmen, damit er nicht nachher sich zu schämen brauche. Inzwischen leitet deutliche Erkenntniß der hier dargelegten Beschaffenheit der Sache allerdings zur S e l b s t b i l d u n g auch in dieser Hinsicht an.

Ueber das metaphysische Bedürfniß des Menschen.

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur, weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewußten Allwissenheit der großen Mutter theilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewußtlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewußtsein dem Tode gegenübersteht und neben der Endlichkeit alles Daseins auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene **Bedürfniß einer Metaphysik**: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewußtseins freilich nimmt auch er sich als Etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. — Diesem gemäß sagt auch **Aristoteles** im Eingang seiner Metaphysik: *Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ἠρξαντο φιλοσοφειν.* (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch besteht die eigentliche philosophische

Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Dasein selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist und daß es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, daß sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein, sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Dasein ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu vertheidigen scheinen; so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblichkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicher stellen könnte, so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre: denn das Interesse am Dasein der Götter verschwände mit der Hoffnung einer näheren Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluß auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwa weil sie

Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Dasein von Göttern nachweisen, so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen oder dauernden Einfluß haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Größe, zeugen vom metaphysischen Bedürfniß des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fuße folgt. Freilich könnte wer satirisch gelaunt ist hinzufügen, daß dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Märchen läßt er sich bisweilen genügen: wenn nur früh genug eingeprägt, sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseins und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniß zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus. Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, daß mit dem metaphysischen Bedürfniß die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, daß in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konceptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben giebt: die

Priester. Ihr Gewerbe mußte ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu warten, bis die Urtheilskraft reif ist, so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfniß der Menschen zieht, machen die aus, welche von der Philosophie leben: bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. Aristoteles zählt (Metaph., II, 2) den Aristipp unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir bei Diogenes Laertius (II, 65), daß nämlich er der Erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen ließ; weshalb auch Sokrates ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche von der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche für die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede ächte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maaßgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher große Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durch's Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch daß sie ihn nicht gelten ließen, und hatten mit Weib und Kind von der Philosophie gelebt, während Jener für diese lebte. Ist er aber todt, da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maaßstab sich zurecht und lebt jetzt von ihm. Daß jedoch Kant zugleich von und für die Philosophie leben konnte, beruhte auf dem seltenen Umstande, daß, zum ersten Male wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne saß; nur unter solchen Auspicien konnte die Kritik der reinen Vernunft

das Licht erblicken. Kaum war der König todt, so sehen wir auch schon Kanten, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modificiren, kastriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so daß ihn Campe in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben (Ring, Ansichten aus Kants Leben, S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel bloße Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihre Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, daß solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaßphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, daß eine solche Beaufsichtigung oder Leitung sich bloß auf die Kathederphilosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswerth ist, so wünschenswerth, daß selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold, so ist es, daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgend ein Aufschluß uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter Metaphysik verstehe ich jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. — Nun aber setzt die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Muße erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl eine Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich

dadurch unterscheiden, daß die eine ihre Beglaubigung in sich, die andere sie außer sich hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil erfordern, so können sie nur einer äußerst geringen Anzahl von Menschen zugänglich sein, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten. Für die große Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschließlich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äußerlich und heißt als solche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die bloßen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen oder dem Aehnliches. Suchen sie eine andere Beglaubigung oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon einen Uebergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten, welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den Kindern beigebracht zu werden, als wodurch ihr Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum, während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt: manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Theil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich getheilt, und zwar mit so entschiedener Herrschaft, daß die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur sie sind jede in ihrem Bezirke herrschend, die

der ersten Art hingegen höchstens tolerirt, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht werth hält, wiewohl, wo es nöthig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloß sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht, welches jedoch ein gefährliches Experiment ist, da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List helfen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, daß sämmtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet großen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung außerhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach mißlich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig, so hätte es keiner äußern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterschaaren, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichthum an Mitteln noch die Beistimmung armseliger Philosophen zu verlangen, müßte sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer sein, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat

daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein: denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht einmal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stempel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich daß die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der Dinge an sich handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäß sie sprechen muß, verschwinden, und daß daher nicht bloß die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre allegorische Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung, statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, daß es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet und die Allegorie allemal so gestellt ist, daß sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde, so verheißt die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Seligkeit. Wir sehen also, daß die Religionen die Stelle der Metaphysik überhaupt, deren Bedürfniß der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die große Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie Kant es vortrefflich ausdrückt, theils als un-

entbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der große Werth derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn *φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι* (vulgus philosophum esse impossibile est) sagt schon Platon und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anstoßes hingegen ist dieser, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. — Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christenthum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten, wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen schweren Stand haben. Die anderen hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinauszuexegesiren; wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum oder höchstens seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist. Ueberdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat, also auf fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit.

Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten

Religionsphilosophie, welche, als eine Art Gnosis, bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloß aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen sind dem Volke nothwendig und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntniß der Wahrheit sich entgegenstellen wollen, so müssen sie mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — ein Shakespeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer Religion implicited, bona fide et sensu proprio zu seiner Ueberzeugung mache, ist, wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maaßstabe der Wahrheit nehmen, so müßte ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jeden Falls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat, da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muß mir aber um so erfreulicher sein, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiß nicht unter ihrem Einfluß gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden,

welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers J. J. Schmidt, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmälig durch mehrere englische und französische Gelehrte, so daß ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniß der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns Csoma Körösi, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studiren, viele Jahre in Tibet und besonders in den Buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfing, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem Kahgyur selbst referirte Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden Buddha mit dem ihm huldigenden Brahma: There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. Shakya asks several questions of Brahma, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done any thing to that effect. At last he himself asks Shakya how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. Brahma being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)*)

*) „Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist, — durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob er es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht oder hervorgebracht, und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob er es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung und Wiederherstellung der Welt verursacht habe? — Brahma leugnet, daß er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. Endlich frägt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei, — durch wen? Nun werden

Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christenthum zunächst das Judenthum und dann das griechische und römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniß, daß unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniß der Erlösung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und Philosophie genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellekt als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, daß Diesem nicht so sein könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin nothwendiges Wesen wäre. Denn dies besagt, daß sie mit einer so großen Nothwendigkeit existire, daß neben derselben jede andere, unserm Verstande als solche faßliche Nothwendigkeit wie ein Zufall aussehen müßte: sie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein dergestalt in sich begriffe, daß, wie Spinoza eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar Eins wären, dessen Nichtsein daher auch die Unmöglichkeit

---

alle Veränderungen der Welt den moralischen Werken animalischer Wesen zugeschrieben und wird gesagt, daß Alles in der Welt bloße Illusion sei, keine Realität in den Dingen, Alles leer. Der also in Buddah's Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger."

selbst wäre, also Etwas, dessen Nichtsein, oder Anderssein, völlig undenkbar sein müßte, welches mithin sich so wenig wegdenken ließe, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner wir selbst Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo dasein könnte, so müßte unser und ihr Dasein, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstehen, als daß 2 Mal 2 vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei und so sei, wie sie ist: mithin müßten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, so wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden.

Diesem Allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Platons *θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος* (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen Verwunderung, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt, in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt eben so möglich sei, wie ihr Dasein. Daher also ist die Spinozistische Ansicht derselben als eines absolut nothwendigen Wesens, d. h. als Etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn sein sollte und müßte, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus, in seinem kosmologischen Beweise, stillschweigend davon aus, daß er vom Dasein der Welt auf ihr vorheriges Nichtsein schließt: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als Etwas, dessen Nichtsein nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene Fatalität, welche dennoch ihr Dasein hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermeßliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Er-

haltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eigenen Vortheil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, daß sie weder Spinozismus, noch Optimismus sein darf. — Die so eben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welche zum Philosophiren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Uebels und des Bösen in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältniß zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht sein sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehen kann, so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Größe, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meinen, daß was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene Annahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das Böse zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem sie ein Operari annimmt, das aus keinem Esse hervorginge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik“, S. 58 fg.; 2. Aufl. S. 57 fg.). Sodann das Uebel suchte man dadurch los zu werden, daß man es der Materie oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Last legte, wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Uebel gehört auch der Tod: das Böse aber ist bloß das Von-sich-auf-einen-Andern-schieben des jedesmaligen Uebels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen: nicht bloß, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die Physik (im weitesten Sinne des Wortes) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen, so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Er-

scheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchem auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt oder in der Natur nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein eben so nothwendig müßte eine solche Erklärung, gesetzt man gelangte wirklich so weit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der verwundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuß), vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings nie zu erreichen ist, sondern, eben wie die Grenzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, daß sämmtlich wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stoßkraft, Elasticität, Wärme, Elektricität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Größe in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung; wonach es dann keine noch so gering geschätzte Thonscherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, daß eine solche nur relativ sein kann, und daß die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. diejenige sein kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniß der Welt und des Daseins jemals zu führen vermag; sondern daß die physische Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz anderen Weg einschlagen müßte. Der erste Schritt hierzu ist, daß man den Unterschied beider, mithin den zwischen Physik und Metaphysik, zum deutlichen Bewußtsein bringt und festhält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich. Eben weil Kant das Letztere für schlechthin unerkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine

Metaphysik, sondern bloß immanente Erkenntniß, d. h. bloße Physik, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, daß Kant, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehens der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktischen Vernunft, S. 224—231 der Rosenkranzischen Ausgabe) darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluß, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse; und in gleichem Sinne sagt er, § 53 der Prolegomena: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, ein Mal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können." Was nun also Kant von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf alle Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den Willen als Ding an sich zu Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, daß nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur specifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieser anticipirenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich sage also: physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses eben so begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel wie Letzteres; denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elasticität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich

einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappirt werden zu können, so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagentien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist eben so geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifiziren. — Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Ursachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Systeme de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Andern zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne Weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen, da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, Aristoteles, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: *Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη. ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη. και περι του οντος ᾑ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι.* (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V, 1.

Eine solche absolute Physik, wie oben beschrieben, welche für keine Metaphysik Raum ließe, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengießer, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müßte eine solche für die Ethik zerstörend sein, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt Dies in Wahrheit nur von einer Metaphysik überhaupt, d. h. von der Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „ich glaube an eine Metaphysik." In dieser Hinsicht ist es wichtig und nothwendig, daß man sich vor der Unhaltbarkeit einer absoluten Physik überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche Naturalismus, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und so lange sie gelten, freilich auch dienen. Daß aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muß, ist daraus erklärlich, daß der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unsern Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das bloße Medium der Motive. Daß nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisirt, welche eine ganz andere als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie uns eben nicht den Kern, sondern nur die äußere Schaale derselben zeigt, geschieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrthum zu rektificiren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt, welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten da war, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewußtsein gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das Licht der Natur nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen.

Er ist gleichsam eine bloße Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst, auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, daß jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiß wissen, ins Unendliche rückwärts läuft, so daß schlechthin keine jemals die erste sein konnte. Sodann aber wird die Wirkung jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehen bleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verräth eben, daß die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, daß physisch Alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: daß nämlich alles Objekt, sowohl seinem objektiven Dasein überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseins nach, durch das erkennende Subjekt durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist, wie Dies § 7 des ersten Bandes auseinander gesetzt und daselbst dargethan worden, daß nichts täppischer sein kann, als daß man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehens als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zunächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie geworden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stoßkraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Erscheinungen derselben sein können.

Mit dem Naturalismus oder der rein physikalischen Betrachtungsart wird man demnach nicht ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Materie und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge, so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein, so wenig, wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntniß der Erscheinung vervollständigen, während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme, so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert sein. Ja, wenn selbst Einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte, so hätte er damit noch keinen Schritt in der Metaphysik gethan. Vielmehr werden die größten Fortschritte der Physik das Bedürfniß einer Metaphysik immer fühlbarer machen, weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniß der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstößt, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger vorlegt, dasselbe von allem bloß Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto räthselhafter sich darstellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heut zu Tage die Schale der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom Kern der Natur, so hören sie nicht hin,

denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend, so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeinen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahnend, daß zwischen der Erscheinung und dem sich darin Manifestirenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntniß und genaue Grenzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, daß die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewußtsein geschöpft werden können, — ohne welches man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, also nicht weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist; daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. Dann aber muß der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maaße, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische, ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich, daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der Metaphysik liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

„Du führst die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen;
— — — — — — — — — — — —
Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.“

Was nun endlich die Quelle oder das Fundament der metaphysischen Erkenntniß betrifft: so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von Kant wiederholte, Voraussetzung erklärt, daß es in bloßen Begriffen liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntniß das Erste sein: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit bloßen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentirten Begriffen operiren, und doch zu einem völlig sichern und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, daß man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie Kant genugsam gezeigt hat, darauf, daß die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Größenverhältnissen, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloß angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von Kant so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund, u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs, sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen, und da sie nicht, wie die mathematischen, das bloß Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten, so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also läßt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfinge. Denn aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben, so lassen sich bloß die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den bloßen formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewußtsein tritt; daher zwar die Erfah-

rung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist, weshalb eben Kant gezeigt hat, daß derselbe bloß dient, der Erfahrung Zusammenhang zu ertheilen, nicht aber sie zu überfliegen, daß er also bloß physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewißheit kann einer Erkenntniß freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben aber dieser beschränkt sie auf das bloß Formelle der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, daß sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntniß also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloß einen Theil dieser selbst, nämlich den formellen, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin bloße Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt sein kann, so muß auch sie empirische Erkenntnißquellen haben: mithin ist jener vorgefaßte Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii Kants, welche er § 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, daß Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, daß nur Das, was wir vor aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt Kant und beweist, daß alle solche Erkenntniß nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, daß man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt. zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und bloß die a priori uns bewußten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, daß die Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt und als solcher eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem ist ihr ja empirisch gegeben, warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, daß wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte? Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muß daher allerdings empirischer Art sein. Ja sogar die Apriorität eines Theils der menschlichen Erkenntniß wird von ihr als eine gegebene Thatsache aufgefaßt, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schließt. Eben nur sofern das Bewußtsein seiner Apriorität

ihn begleitet, heißt er, bei Kant, transscendental zum Unterschiede von transscendent, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend“, und seinen Gegensatz hat an immanent, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der Kategorie u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies ist nun die Erkenntnißquelle der Metaphysik nicht die äußere Erfahrung allein, sondern eben sowohl die innere, ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die große Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen der Natur“, unter der Rubrik „Physische Astronomie“ ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, daß sie, an der rechten Stelle, die äußere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a prioiri möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur Das lehren, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniß giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Mißverständniß beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden, da dieselbe eben so sehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie u. s. f. trifft, und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber ein mal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird, so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modificirt werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen Metaphysik verdienen? — Sie kann es nicht etwa so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schließen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege that Kant dar, indem er zeigte, daß jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, daß wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. Nachdem Kant uns unwiderleglich gezeigt hat, daß die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnißformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und daß sogar beide sich darin gegen einander abgrenzen lassen, nämlich als das a priori uns Bewußte und das a posteriori Hinzugekommene, so läßt sich wenigstens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst bloße Erscheinung ist, der durch den Intellekt bedingten Form dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem Dinge an sich übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch Jeder dieses in sich, ja, ist es selbst; daher muß es ihm im Selbstbewußtsein, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich sein. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderes, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich Kants größtes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und, als ein ens extramundanum, für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser, in Bezug auf jenen ihren

innern Kern, kann uns Aufschlüsse über sie ertheilen, welche sonst nicht ins Bewußtsein kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von Kant nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniß, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniß der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von Kant wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen Zweck Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar Kants Lehre bestehen, daß die Welt der Erfahrung bloße Erscheinung sei und daß die Erkenntnisse a priori bloß in Bezug auf diese gelten; ich aber füge hinzu, daß sie gerade als Erscheinung die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muß daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten sein, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der bloßen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniß der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloß Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen

der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist, so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung, weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloß zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den kontrastirendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnizische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolfischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen, im Konflikt mit den Motiven, streng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprocesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, daß bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon dasein müßte; und so ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muß ich in Abrede stellen, daß auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen sein würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird, so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung

haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. So läßt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet: sie gleicht daher in sofern einem Rechenexempel, welches aufgeht, wiewohl keineswegs in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig bloß von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt; daher müssen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber diese Formen haben bloß in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung; die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muß die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist, so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten, Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Proceß, den Gründen, Motiven, oder sonst was, in Folge welcher die Welt daraus hervorgeht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Dasein gesetzt, „entlassen" und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Charlatane.

Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt, und darum wieder ist sie nicht langweilig, welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer

Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind, so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen, da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. — Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehn ausgehen: jede so gewonnene Erkenntniß muß als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mittheilbar sein, denn nur die normale Gehirnerkenntniß ist mittheilbar, wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloß anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben, so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, daß sie sich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauer über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? — Ja, nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegirte Metaphysik ausübt, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studirtem, feierlich ernstem Mienenspiel so fest eingeprägt werden, daß sie, von Dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des Problems der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben; denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem echten Philosophiren ist die tiefe Empfindung des

Sokratischen: „Dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vortheil gegen uns, da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik Grenzen zu setzen und dabei zugleich doch dem gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaaßungen der Priesterherrschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen vom achten bis zum achtzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlaß wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schafott, bald auf den Gassen, — in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichniß aller Verbrechen, die wirklich das Christenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Wagschale legen zu können.

Was endlich die Verpflichtungen der Metaphysik betrifft, so hat sie nur eine einzige, denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein, so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar werthlos sein müßten. Eine gegebene Philosophie hat demnach keinen andern Maaßstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit: ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

Ueber die vierfache Wurzel

des

Satzes vom zureichenden Grunde.

Einleitung.

Die nachfolgende Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", welche Schopenhauer selbst eine „elementarphilosophische Abhandlung" nennt, ist am besten geeignet, nach Voraussendung einiger propädeutisch-philosophischer Aufsätze diese Ausgabe der ausgewählten Werke des großen Denkers zu eröffnen. Denn nicht nur ist sie seine erste Arbeit, auf Grund deren er im Jahre 1813 in Jena promovirt hatte, sondern sie ist auch inhaltlich zugleich die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung geworden. Kein Wunder daher, daß Schopenhauer während des ganzen Lebens auf diese Erstlingsfrucht seines Denkens stets großen Werth legte. So kehrte er denn immer und immer wieder zu derselben zurück und die verschiedenen Bearbeitungen der Schrift zeigen vollkommen die mannigfaltigen Bereicherungen, durch welche Schopenhauer bemüht war, sein System, insbesondere nach der naturwissenschaftlichen und ethischen Seite hin zu erweitern. So zeigen denn die beiden spätern Auflagen aus den Jahren 1847 und 1864 (die letztere wurde von Julius Frauenstädt herausgegeben) gegenüber der ersten Ausgabe ein immer reicheres Material, welches er zur Erhärtung und Beweisführung der Wahrheit seiner Principien hier niederlegte.

Daß hierdurch die Einheit und Abrundung des Werkes, ja sogar in Ton und Stil, vielfach beeinträchtigt wurde, fühlte Schopenhauer selbst und wie zur Entschuldigung sagt er: „Es ist ein weiter Abstand zwischen dem sanften, bescheidenen Ton des jungen Mannes, der seine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug ist, ganz ernstlich zu glauben, daß es Allen, die sich mit der Philosophie beschäftigen, um nichts Anderes als um die Wahrheit zu thun sein könne und daß folglich, wer diese fördert, ihnen willkommen sein werde, — und der festen, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinter kommen müssen, in welche noble Gesellschaft von Gewerbsleuten und unterthänigen Augendienern er da gerathen ist und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei. Ja, wenn jetzt mitunter ihm die Indignation aus allen Poren quillt, so wird der billige Leser ihm auch das nicht verdenken ...."

Diese Worte sollen eine Entschuldigung sein für die beispiellosen Invectiven, mit welchen der später so verbitterte einsame Denker seine Polemik gegen die gleichzeitigen Vertreter der Philosophie in Deutschland auszustatten pflegte. Schopenhauer hatte eine Kategorie von Feinden, welche allerdings mehr in seiner Einbildung, als in der Wirklichkeit existirten: die deutschen Professoren. Gegen sie hatte sich in ihm allmählich jener intensive Haß herausgebildet, der in den spätern Auflagen aller seiner Werke sich hindurchzieht, und dem er oft einen Ausdruck giebt, daß er selbst seinen treuesten Anhängern zu viel ward. So hatte z. B. Frauenstädt, als er von ihm das mit Randbemerkungen versehene Exemplar der zweiten Auflage der Schrift über vierfache Wurzel behufs Veranstaltung der dritten Auflage erhalten hatte, ihn ersucht, diese langen polemischen Excurse gegen die deutschen Professoren, welche oft zum betreffenden Inhalt des Textes in gar keiner Beziehung stehen, doch streichen zu dürfen. Aber Schopenhauer wollte davon nichts wissen. Diese „Züchtigung der deutschen Philosophieprofessoren“ wollte er unter keiner Bedingung aufgeben.

Aber was freilich der Schüler und Freund Schopenhauers nicht wagen durfte, glaubten wir, indem wir die dritte Frauenstädtsche Auflage dieser Ausgabe zu Grunde legten, uns ruhig gestatten zu dürfen. Wir haben einige der krassesten polemischen Stellen, soweit der Zusammenhang es zuließ, fortgelassen, in der Ueberzeugung, daß der philosophische Werth dieser grundlegenden Schrift nicht im Geringsten dadurch beeinträchtigt wird.

Im Uebrigen haben wir einen Vergleich dieser dritten mit der zweiten Auflage angestellt und hierbei gefunden, daß die erstere doch eine ganze Reihe von interessanten und werthvollen Bereicherungen und Erweiterungen enthält, so z. B. das was in § 21 über die „Intellektualität der empirischen Anschauung“ und das, dazu gehörige biologische Beweismaterial gesagt ist. So bildet diese Schrift, welche ursprünglich nur eine monographische Untersuchung über das Causalitätsproblem war, in ihrer jetzigen erweiterten Gestalt eine durchgeführte Erkenntnißlehre, deren Principien in den übrigen Theilen des Schopenhauerschen Systems, insbesondere in seiner „Welt als Wille und Vorstellung“ zur Anwendung gelangen. Und auch in diesem Sinne haben wir sie an den Anfang dieser unserer Ausgabe gestellt.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

---

§ 1.

Die Methode.

Platon, der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt*). Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specifikation, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, Alles umfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transscendentales, unsrer Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specifikation drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niederern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren, indem jeder Begriff

*) Platon. Phileb. pp. 219—223. Politic. 62, 63. Phaedr. 361—363. ed. Bip. Kant, Krit. d. rein. Vern., Anhang zur transsc. Dialektik.

noch einer Eintheilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Gesetze transscendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich apriori postulirende Grundsätze der Vernunft seien, und Platon scheint dasselbe auf seine Weise auszudrücken, indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seien zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Göttersitze zu uns herabgeworfen.

§ 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall.

Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einen Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhält und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntnißkräften verrathen, gehörig zu sondern vernachlässigt. Daß aber gerade bei Betrachtung unsrer Geisteskräfte die Anwendung des Princips der Homogeneität, mit Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und lang dauernde Irrthümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Gesetzes der Specifikation die größten und wichtigsten Fortschritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. Es sei mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Specifikation auf die Quellen unsrer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung giebt. „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isoliren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Antheil, den eine besondere Art der Erkenntniß am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Werth und Einfluß, sicher bestimmen könne." (Kritik d. rein. Vern., der Methodenlehre 3. Hauptst.).

§ 3.

Nutzen dieser Untersuchung.

Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt, so wird daraus folgen, daß die Nothwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine eben so vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst ist. Dann aber wird Jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Nothwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen eigenen Namen (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophiren Einiges gewonnen sein wird, und halte die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmöglichste Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nöthiges Erforderniß, um uns vor Irrthum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntniß zu einem sicheren und nicht, durch später aufgedeckten Mißverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigenthum zu machen. Ueberhaupt wird der ächte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen und stets bestrebt sein, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. La clarté est la bonne foi des philosophes hat Vauvenargues gesagt. Der unächte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrand's Maxime, durch die Worte seine Gedanken, wohl aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachsende Unverständlichkeit seiner Philosopheme dem Leser ins Gewissen schieben. Hieraus erklärt sich, warum in einigen Schriften, z. B. den Schellingschen, der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser schon zum voraus, durch Anticipation ihrer Unfähigkeit, gescholten werden.

§ 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Sie ist überaus groß, da man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf. Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von

Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber Anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Darum sagt schon Platon: *και γαρ αἱ δοξαι αληϑεις ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ.* (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget. Meno, p. 385 Bip.) — Zudem enthalten fast alle Wissenschaften Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und ebenso andre Erkenntnisse von Nothwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie sie in unsrer ferneren Betrachtung vorkommen werden, welches bereits Aristoteles ausdrückt in den Worten: *πασα επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι.* (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est). Metaph. V, I. — Da es nun die, von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß Alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall Warum zu fragen, so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.

§ 5.

Der Satz selbst.

Weiterhin soll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer a priori gegebener Erkenntnisse ist. Vorläufig muß er indessen in irgend einer Formel aufgestellt werden. Ich wähle die Wolfische als die allgemeinste: Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund warum es sei.

Zweites Kapitel.

Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden.

---

§ 6.

Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben.

Für einen solchen Ur-Grundsatz aller Erkenntniß mußte auch der, mehr oder weniger genau bestimmte, abstrakte Ausdruck sehr früh gefunden werden, daher es schwer und dabei nicht von großem Interesse sein möchte, nachzuweisen, wo zuerst ein solcher vorkommt. Platon und Aristoteles stellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundsatz auf, sprechen ihn jedoch öfter als eine durch sich selbst gewisse Wahrheit aus. So sagt Platon, mit einer Naivetät, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntniß des Guten und Bösen erscheint: *αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο*; (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?) Phileb. p. 240. Bip. und wieder im Timäos (p. 302) *παν δε το γιγνομενον ὑπ᾽ αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι· παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν.* (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est). — Plutarch, am Schlusse seines Buches de fato, führt unter den Hauptsätzen der Stoiker an: *μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειε, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας.* (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis).

Aristoteles stellt in den Analyt. post. I, 2 den Satz vom Grunde gewissermaßen auf, durch die Worte *επιστασθαι δε οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, ὁταν την τ' αιτιαν οιομεθα γινωσκειν, δι ἡν το πραγμα εστιν, ὁτι εκεινου αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι.* (Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam rest est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Auch giebt in der Metaphysik, Lib. IV. c. 1, schon eine Eintheilung der verschiedenen Arten der Gründe, oder vielmehr der Principien, *αρχαι*, deren er acht Arten annimmt; welche Eintheilung aber weder gründlich, noch scharf genug ist. Jedoch sagt er hier vollkommen richtig: *πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὁθεν η εστιν, η γινεται, η γιγνωσκεται.* (omnibes igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur.) Im folgenden Kapitel unterscheidet er verschiedene Arten der Ursachen; wiewohl mit einiger Seichtigkeit und Verworrenheit zugleich. Besser jedoch, als hier, stellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyt. post II, 11. *χιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ἡ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα.* (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia.) Dieses ist nun der Ursprung der von den Scholastikern durchgängig angenommenen Eintheilung der causarum, in causas materiales, formales, efficientes et finales; wie dies denn auch zu ersehen aus Suarii disputationibus metaphysicis, diesem wahren Kompendio der Scholastik, disp. 12, sect. 2 et 3. Aber sogar noch Hobbes (de corpore, P. II. c. 10, § 7.) führt sie an und erklärt sie. — Jene Eintheilung ist im Aristoteles nochmals, und zwar etwas ausführlicher und deutlich, zu finden: nämlich Metaph. I, 3. Auch im Buche de somno et vigilia, c. 2, ist sie kurz angeführt. — Was jedoch die so höchst wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnißgrund und Ursache betrifft, so verräth zwar Aristoteles gewissermaßen einen Begriff von der Sache, sofern er in den Analyt. post. I, 13, ausführlich darthut, daß das Wissen und Beweisen, daß etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als Letzteres darstellt, ist die Erkenntniß der Ursache, was als Ersteres, der Erkenntnißgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewußtsein des Unterschiedes bringt er es doch nicht; sonst er ihn auch in seinen übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde. Dies aber ist durchaus nicht der Fall: denn

sogar, wo er, wie in den oben beigebrachten Stellen, darauf ausgeht, die verschiedenen Arten der Gründe zu unterscheiden, kommt ihm der in dem hier in Betracht genommenen Kapitel angeregte, so wesentliche Unterschied nicht mehr in den Sinn; und überdies gebraucht er das Wort αιτιον durchgängig für jeden Grund, welcher Art er auch sei, nennt sogar sehr häufig den Erkenntnißgrund, ja, die Prämissen eines Schlusses, αιτιας: so z. B. Metaph. IV, 18. Rhet. II, 21; de plantis I, p. 816 (ed Berol.), besonders Analyt. post. I, 2, wo geradezu die Prämissen eines Schlusses αιτιαι του συμπερασματος heißen. Wenn man aber zwei verwandte Begriffe durch dasselbe Wort bezeichnet, so ist dies ein Zeichen, daß man ihren Unterschied nicht kennt, oder doch nicht festhält, denn zufällige Homonymie weit verschiedener Dinge ist etwas ganz Anderes. Am auffallendesten kommt aber dieser Fehler zu Tage in seiner Darstelluug des Sophisma's non causae ut causa, παρα το μη αιτιον ὡς αιτιον, im Buche de sophisticis elenchis, c. 5. Unter αιτιον versteht er hier durchaus nur den Beweisgrund, die Prämissen, also einen Erkenntnißgrund, indem das Sophisma darin besteht, daß man ganz richtig etwas als unmöglich darthut, dasselbe jedoch auf den damit bestrittenen Satz gar nicht einfließt, welchen man dennoch dadurch umzustoßen zu haben vorgiebt. Von physischen Ursachen ist also dabei gar nicht die Rede. Allein der Gebrauch des Wortes αιτιον hat bei den Logikern neuerer Zeit so viel Gewicht gehabt, daß sie, bloß daran sich haltend, in ihren Darstellungen der fallaciarum extra dictionem die fallacia non causae ut causa durchgängig erklären als die Angabe einer physischen Ursache, die es nicht ist: so z. B. Reimarus, G. E. Schultze, Fries und Alle, die mir vorgekommen: erst in Twesten's Logik finde ich dies Sophisma richtig dargestellt. Auch in sonstigen wissenschaftlichen Werken und Disputationen wird, in der Regel, durch die Anschuldigung einer fallacia non causae ut causa die Einschiebung einer falschen Ursache bezeichnet.

Von dieser, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechselung des logischen Gesetzes vom Erkenntnißgrunde mit dem transscendentalen Naturgesetz der Ursache und Wirkung liefert uns noch Sextus Empiricus ein starkes Beispiel. Nämlich im 9. Buche adversus Mathematicos, also dem Buche adv. physicos, § 204, unternimmt er, das Gesetz der Kausaliiät zu beweisen, und sagt: Einer, der behauptet, daß es keine Ursache (αιτια) gebe, hat entweder keine Ursache (αιτια), aus der er dies behauptet, oder er hat eine. Im ersten Falle ist seine Behauptung nicht wahrer, als ihr Gegentheil; im andern stellt er eben durch seine Behauptung fest, daß es Ursachen giebt.

Wir sehn also, daß die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnißgrundes zur Begründung eines Urtheils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben. — Was nun späterhin die Scholastiker betrifft, so war das Gesetz der Kausalität ihnen eben ein über alle Untersuchung erhabenes Axiom: non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, sagt Suarez, Disp. 12, sect. 1. Dabei hielten sie die oben beigebrachte Aristotelische Eintheilung der Ursachen fest; hingegen die hier in Rede stehende nothwendige Unterscheidung haben, so viel mir bekannt, auch sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht.

§ 7.

Kartesius.

Denn sogar unsern vortrefflichen Kartesius, den Anreger der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir, in dieser Hinsicht, noch in kaum erklärlichen Verwechselungen begriffen, und werden sogleich sehn, zu welchen ernstlichen und beklagenswerthen Folgen diese in der Metaphysik geführt haben. Er sagt in der responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio,* propter quam nulla causa indiget ad existendum. Er hätte sagen müssen: die Unermeßlichkeit Gottes ist ein Erkenntnißgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Ursache bedarf. Er vermengt jedoch Beides, und man sieht, daß er sich des großen Unterschiedes zwischen Ursache und Erkenntnißgrund nicht deutlich bewußt ist. Eigentlich aber ist es die Absicht, welche bei ihm die Einsicht verfälscht. Er schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert, statt dieser einen Erkenntnißgrund ein, weil ein solcher nicht gleich wieder weiter führt, wie jene; und bahnt sich so, durch eben dieses Axiom, den Weg zum ontologischen Beweise des Daseins Gottes, dessen Erfinder er ward, nachdem Anselmus nur die Anleitung dazu im Allgemeinen geliefert hatte. Denn gleich nach den Axiomen, von denen das angeführte das erste ist, wird nun dieser ontologische Beweis förmlich und ganz ernsthaft aufgestellt; ist er ja doch in jenem Axiom eigentlich schon ausgesprochen, oder liegt wenigstens so fertig darin, wie das Hühnchen

im lange bebrüteten Ei. Also, während alle andern Dinge zu ihrem Dasein einer Ursache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologischen Beweises herangebrachten Gotte, statt derselben, die in seinem eigenen Begriffe liegende immensitas: oder, wie der Beweis selbst sich ausdrückt: in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur. Dies also ist der tour de passe-passe, zu welchem man die schon dem Aristoteles geläufige Verwechselung der beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde, sogleich in majorem Dei gloriam, gebrauchte.

Beim Lichte und unbefangen betrachtet ist nun dieser berühmte ontologische Beweis wirklich eine allerliebste Schnurre. Da denkt nämlich einer, bei irgend einer Gelegenheit, sich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädikaten zusammensetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter diesen, entweder blank und baar, oder aber, welches anständiger ist, in ein anderes Prädikat z. B. perfectio, immensitas, oder so etwas, eingewickelt, auch das Prädikat der Realität oder Existenz sei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle seine wesentlichen, d. h. in ihm mit gedachten, Prädikate, und ebenso auch die wesentlichen Prädikate dieser Prädikate, mittelst lauter analytischer Urtheile, herauszieh'n, welche demnach logische Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnißgrund haben. Demgemäß holt nun Jener aus seinem beliebig erdachten Begriff auch das Prädikat der Realität oder Existenz heraus; und darum nun soll ein dem Begriff entsprechender Gegenstand, unabhängig von demselben, in der Wirklichkeit existiren!

„Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheut,
Man wär' versucht ihn herzlich dumm zu nennen."

Uebrigens ist die einfache Antwort auf eine solche ontologische Demonstration: „es kommt Alles darauf an, wo du deinen Begriff her hast; ist er aus der Erfahrung geschöpft, à la bonne heure, da existirt sein Gegenstand und bedarf keines weiteren Beweises, ist er hingegen in deinem eigenen sinciput ausgeheckt, da helfen ihm alle seine Prädikate nichts, er ist eben ein Hirngespinst. Daß aber die Theologie, um in dem ihr ganz fremden Gebiet der Philosophie, als wo sie gar zu gerne wäre, Fuß zu fassen, zu dergleichen Beweisen hat ihre Zuflucht nehmen müssen, erregt ein sehr ungünstiges Vorurtheil gegen ihre Ansprüche. — Aber o! über die prophetische Weisheit des Aristoteles! Er hatte nie etwas vernommen vom ontologischen Beweise; aber, als sähe er vor sich in die Nacht der kommenden finstern Zeiten, erblickte darin jene scholastische Flause und wollte ihr

den Weg verrennen, demonstrirt er sorgfältig, im 7. Kapitel des 2. Buchs Analyticorum posteriorum, daß die Definition einer Sache und der Beweis ihrer Existenz zwei verschiedene und ewig geschiedene Dinge Dinge sind, indem wir durch das eine erfahren, was gemeint sei, durch das andere aber, daß so etwas existire; und wie ein Orakel der Zukunft spricht er die Sentenz aus: το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι· ου γαρ γενος το ον; *esse* autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus. Das besagt; „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehören." — Wie sehr hingegen Herr v. Schelling den ontologischen Beweis venerirt, ist zu ersehn aus einer langen Note S. 152 des ersten Bandes seiner philosophischen Schriften von 1809. Aber etwas noch Lehrreicheres ist daraus zu ersehn, nämlich, wie dreistes, vornehmthuendes Schwadroniren hinreicht, den Deutschen Sand in die Augen zu streuen. Daß aber gar ein so durchweg erbärmlicher Patron, wie Hegel, dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monstrose Amplifikation des ontologischen Beweises war, diesen gegen Kant's Kritik hat vertheidigen wollen, ist eine Allianz, deren der ontologische Beweis selbst sich schämen würde, so wenig sonst das Schämen seine Sache ist. —

§ 8.

Spinoza.

Obgleich Spinoza's Philosophie hauptsächlich im Negiren des von seinem Lehrer Kartesius aufgestellten zwiefachen Dualismus, nämlich zwischen Gott und Welt, und zwischen Seele und Leib, besteht, so blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewiesenen Verwechselung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnißgrund und Folge mit dem zwischen Ursache und Wirkung; ja, er sucht aus derselben für seine Metaphysik, wo möglich noch größere Vortheile zu ziehen, als sein Lehrer für die seinige daraus gezogen hatte; denn die besagte Verwechselung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden.*)

In einem Begriffe nämlich sind alle seine wesentlichen Prädikate enthalten, implicite, daher sie, durch bloß analytische Urtheile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Defi-

*) Schopenhauer unterschätzt hier offenbar die philosophische Bedeutung Spinoza's; dagegen läßt er an andern Stellen seiner Werke dem großen Denker volle Gerechtigkeit wiederfahren, z. B. in Parerga, Bd. I, S. 79, wo er ihn einen wahrhaft „großen Geist" nennt. A. d. H.

nition. Diese ist daher von ihm selbst, nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, verschieden, indem sie aus Urtheilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnißgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehen werden als die Folgen jenes Begriffs, als ihres Grundes. Dieses Verhältniß eines Begriffs zu den in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytischen Urtheilen ist nun ganz und gar das Verhältniß, welches Spinoza's sogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Substanz zu ihren zahllosen Accidenzien hat. (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I. pr. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa.) Es ist also das Verhältniß des Erkenntnißgrundes zu seiner Folge, statt daß der wirkliche Theismus (der des Spinoza ist bloß ein nomineller) das Verhältniß der Ursache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloß der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer verschieden und getrennt bleibt. Denn eine solche Ursache der Welt, mit Hinzufügung der Persönlichkeit, ist es, die das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein unpersönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte und solche sogar ausdrücklich die Ursache der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zu Stande bringen, daß er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnißgrunde mit dem der Kausalität, ganz und gar vermischte. Dies zu belegen bringe ich, von unzähligen, nur folgende Stellen in Erinnerung. Notandum dari necessario unius cujusque rei existentis certam aliquam *causam*, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et *definitione* rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere *extra* ipsam dari. (Eth. P. I, prop. 8, schol. 2). Im letztern Fall meint er eine wirkende Ursache, wie sich dies aus dem Folgenden ergiebt; im erstern hingegen einen bloßen Erkenntnißgrund: er identificirt jedoch Beides und arbeitet dadurch seiner Absicht, Gott mit der Welt zu identificiren, vor. Einen im Innern eines gegebenen Begriffes liegenden Erkenntnißgrund mit einer von Außen wirkenden Ursache zu verwechseln und dieser gleichzustellen, ist überall sein Kunstgriff; und vom Kartesius hat er ihn gelernt. Als Belege dieser Verwechselung führe ich noch folgende Stellen an. Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere

possunt, sequi debent. (Eth. P. I, prop. 16.) Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 1. demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Dasein) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. i. der Summe seiner Prädikate, widerspricht, kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursache seiner Zerstörung werden könnte. Diese Ansicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonstration der elften Proposition, woselbst die Ursache, welche ein Wesen zerstören oder aufheben könnte, vermischt wird mit einem Widerspruch, den die Definition desselben enthielte und der sie deshalb aufhöbe. Die Nothwendigkeit, Ursache und Erkenntnißgrund zu konfundiren, wird hiebei so dringend, daß Spinoza nie causa oder auch ratio allein sagen darf, sondern jedesmal ratio seu causa zu setzen genöthigt ist, welches daher hier, auf Einer Seite, acht Mal geschieht, um den Unterschleif zu decken. Dasselbe hatte schon Kartesius in dem oben angeführten Axiom gethan.

So ist denn Spinoza's Pantheismus eigentlich nur die Realisation des ontologischen Beweises des Kartesius. Zunächst adoptirt er den oben angeführten ontotheologischen Satz des Kartesius: ipsa naturae Dei immensitas et *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum: statt Deus sagt er (im Anfang) stets substantia, und nun schließt er: substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia *causa sui*. (Eth. P. I, prop. 7.) Also durch dasselbe Argument, womit Kartesius das Dasein Gottes bewiesen hatte, beweist er das absolut nothwendige Dasein der Welt, — die also keines Gottes bedarf. Dies leistet er noch deutlicher im 2. Scholio zur 8. Proposition: Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. Diese Substanz aber ist bekanntlich die Welt. — Im selben

Sinne sagt die Demonstration zur Prop. 24: Id, cujus natura in se considerata (d. i. Definition) involvit existentiam, est *causa sui*.

Was nämlich Kartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntniß, nämlich des Beweises des Daseins Gottes, aufgestellt hatte, Das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältniß Gottes zur Welt. Beim Kartesius liegt im Begriffe Gottes die Existenz und wird also zum Argument für sein wirkliches Dasein: beim Spinoza steckt Gott selbst in der Welt. Was demnach beim Kartesius bloßer Erkenntnißgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, daß aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui und eröffnet dreist seine Ethik mit: per causam sui intelligo id, cujus essentia (Begriff) involvit existentiam; — taub gegen den Aristoteles, der ihm zuruft το δ'ειναι ουκ ουσια ουδενι! Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechselung des Erkenntnißgrundes mit der Ursache.

Zum Schluß werfe man noch einen Blick auf die propos. 16 des ersten Buchs der Ethik, wo aus dem Grunde, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario suquuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent: unstreitig also hat dieser Gott zur Welt das Verhältniß eines Begriffes zu seiner Definition. Nichtsbestowensger knüpft sich gleich daran das Korollarium: Deum omnium rerum esse *causam efficientem*. Weiter kann die Verwechselung des Erkenntnißgrundes mit der Ursache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen als hier, konnte sie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Themas gegenwärtiger Abhandlung.

Zu diesen aus Mangel an Deutlichkeit im Denken entsprungenen Verirrungen jener beiden großen Geister der Vergangenheit hat in unsern Tagen Hr. v. Schelling noch ein kleines Nachspiel geliefert, indem er dem vorliegenden Klimax noch die dritte Stufe aufzusetzen sich bemüht hat. War nämlich Kartesius der Forderung des unerbittlichen Kausalitätsgesetzes, welches seinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Ursache einen Erkenntnißgrund substituirte, um die Sache zur Ruhe zu bringen, und hatte Spinoza aus diesem eine wirkliche Ursache und also causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; so ließ Herr v. Schelling (in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit) in Gott selbst den Grund und die Folge auseinandertreten, konsolidirte also die Sache

noch viel besser dadurch, daß er sie zu einer realen und leibhaften Hypostase des Grundes und seiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, „das in Gott nicht er selbst sei, sondern sein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr Ungrund." Hoc quidem vere palmarium est. — Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhme's „Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio" genommen hat, ist heute zu Tage bekannt genug: woher aber Jakob Böhme selbst die Sache habe und wo also eigentlich der Urgrund zu Hause sei, scheint man nicht zu wissen; daher ich mir erlaube, es herzusetzen. Es ist der *βυθος*, d. i. abyssus, vorago, also bodenlose Tiefe, Ungrund, der Valentinianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verstand und die Welt gebar, wie es Irenäus contr. haeres. lib. I. c. 1, in folgenden Worten berichtet: *Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν.* — — *Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αϊδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ και ηρεμιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἡν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ᾽ ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἡν προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ὡς εν μητρᾳ, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τῳ προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων.* (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxissé, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.) Dem Jak. Böhme muß Das irgend=

wie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen sein, und aus dessen Händen hat Herr v. Schelling es gläubig entgegengenommen.

§ 9.

Leibnitz.

Leibniz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntniß und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamirt ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft, thut gar wichtig damit, und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß Alles und Jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei, was die Welt denn doch wohl auch vor ihm gewußt haben wird. Die Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen desselben deutet er dabei gelegentlich zwar an, hat sie jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben, noch auch sonst sie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptstelle ist in seinen principiis philosophiae § 32, und ein wenig besser in der französischen Bearbeitung derselben, überschrieben Monadologie: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: — womit zu vergleichen Theodicee § 44, und der 5. Brief an Clarke, § 125.

§ 10.

Wolf.

Wolf ist also der Erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unsers Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt hat. Er stellt jedoch den Satz vom zureichenden Grunde noch nicht, wie es jetzt geschieht, in der Logik auf, sondern in der Ontologie. Daselbst dringt er zwar schon § 71 darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntniß nicht mit dem der Ursache und Wirkung verwechseln solle, bestimmt hier aber doch nicht deutlich den Unterschied und begeht selbst Verwechselungen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§ 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis Beispiele von Ursache und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterscheidung machen will, im Kapitel de causis desselben Werks angeführt werden müßten. In diesem nun führt er wieder ganz ähn=

liche Beispiele an und stellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§ 876), das zwar, als oben bereits abgehandelt, nicht hieher gehört, jedoch dient, die bestimmte und deutliche Unterscheidung desselben vom Gesetz der Kausalität einzuführen, welche sodann §§ 881—884 folgt. Principium, sagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich: 1) *principium fiendi* (causa), das er definirt als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 2) *principium essendi*, das er definirt: ratio possibilitates alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere scheint mir ein unstatthafter Begriff. Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. Aus diesen wissen wir, in Beziehung auf Wolf's Beispiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, daß ein Zustand auf einen andern folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseins des Steins, und, als Ursache, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität des Steins und seiner Berührung mit freier Wärme. Daß nun Wolf die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, daß die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Daß nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und so viel specifische Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältniß derselben stehende Wärmekapacität mit sich bringt, ist, eben wie andererseits sein in Berührung mit freier Kommen Wärme, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämmtlich principiorum fiendi; das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, der, als Ursache, die Erwärmung, als Wirkung, bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolf's principium essendi, das ich daher nicht anerkenne und über welches ich hier theils deshalb etwas ausführlich gewesen bin, weil ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten brauchen werde, und theils weil die Erörterung beiträgt, den wahren Sinn des Kausalitätsgesetzes faßlich zu machen. 3) unterscheidet Wolf, wie gesagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§ 11.

Philosophen zwischen Wolf und Kant.

Baumgarten, in seiner Metaphysica, §§ 20—24 und §§ 306—313, wiederholt die Wolfischen Unterscheidungen.

Reimarus, in der Vernunftlehre § 81, unterscheidet 1) innern Grund, wovon seine Erklärung mit Wolf's ratio essendi übereinstimmt, indessen von der ratio cognoscendi gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Begriffen gilt, und 2) äußern Grund, d. i. causa. — § 120 seq. bestimmt er die ratio cognoscendi richtig, als eine Bedingung der Aussage: allein § 125 verwechselt er doch, in einem Beispiel, Ursache damit.

Lambert, im neuen Organon, erwähnt die Wolfischen Unterscheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beispiel, daß er Erkenntnißgrund von Ursache unterscheide, nämlich Bd. I, § 572, wo er sagt, Gott sei principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Platner, in den Aphorismen, § 868, sagt: „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (principium cognoscendi, ratio — rationatum) heißt, das ist in der Wirklichkeit Ursache und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursache ist Erkenntnißgrund, jede Wirkung Erkenntnißfolge." Er meint also, daß Ursache und Wirkung Dasjenige seien, was, in der Wirklichkeit, den Begriffen von Grund und Folge im Denken entspricht, daß jene zu diesen sich verhielten etwa wie Substanz und Accidenz zu Subject und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung derselben in uns u. s. f. Ich halte es für überflüssig, diese Meinung zu widerlegen, da Jeder leicht einsehn wird, daß das Verhältniß von Grund und Folge in Urtheilen etwas ganz andres ist, als eine Erkenntniß von Wirkung und Ursache, obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntniß einer Ursache, als solcher, Grund eines Urtheils sein kann, das die Wirkung aussagt. (Vergl. § 36.)

§ 12.

Hume.

Bis auf diesen ernstlichen Denker hatte noch Niemand gezweifelt an Folgendem. Zuerst und vor allen Dingen im Himmel und auf Erden ist der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich das Gesetz der Kausalität. Denn er ist eine veritas aeterna: d. h. er selbst ist an und für sich, erhaben über Götter und Schicksal; alles Uebrige hin-

gegen, z. B. der Verstand, der den Satz vom Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwa die Ursache dieser Welt sein mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer u. s. w., ist Dies erst in Gemäßheit und vermöge desselben. Hume war der Erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Autorität habe, und die Kreditive derselben zu verlangen. Sein Ergebniß, daß die Kausalität nichts weiter, als die empirisch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zustände sei, ist bekannt; Jeder fühlt sogleich das Falsche desselben, und es zu widerlegen ist auch nicht schwer. Allein das Verdienst lag in der Frage selbst: sie wurde die Anregung und der Anknüpfungspunkt zu Kant's tiefsinnigen Untersuchungen und dadurch zu einem ungleich tiefer gefaßten und gründlicheren Idealismus, als der bisherige, der hauptsächlich der Berkeley'sche ist, gewesen war, zum transscendentalen Idealismus, aus welchem uns die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Welt so abhängig von uns im Ganzen ist, wie wir es von ihr im Einzelnen sind. Denn indem er die transscendentalen Principien nachwies als solche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit Einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung, bestimmen können, bewies er daraus, daß diese Dinge nicht unabhängig von unserer Erkenntniß so dasein können, wie sie sich uns darstellen. Die Verwandtschaft einer solchen Welt mit dem Traume tritt hervor.

§ 13.
Kant und seine Schule.

Kant's Hauptstelle über den Satz vom zureichenden Grunde steht in der kleinen Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden soll" und zwar im ersten Abschnitt derselben, unter A. Daselbst dringt Kant auf die Unterscheidung des „logischen (formalen) Princips der Erkenntniß „„ein jeder Satz muß seinen Grund haben"" von dem transscendentalen (materialen) Princip „„ein jedes Ding muß seinen Grund haben,"" indem er gegen Eberhard polemisirt, der Beides hatte identificiren wollen. — Seinen Beweis der Apriorität und dadurch Transscendentalität des Kausalitätsgesetzes werde ich weiterhin in einem eigenen Paragraphen kritisiren, nachdem ich den allein richtigen zuvor werde geliefert haben.

Nach diesen Vorgängen bestimmen denn die mancherlei Lehrbücher der Logik, welche die Kantische Schule geliefert hat, z. B. die von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter u. A. den Unterschied zwischen

Erkenntnißgrund und Ursache ziemlich genau. Kiesewetter besonders giebt ihn in seiner Logik (Bd. I, S. 16) völlig genügend also an: „Logischer Grund (Erkenntnißgrund) ist nicht zu verwechseln mit dem realen (Ursache). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kausalität in die Metaphysik. (S. 60.) Jener ist Grundsatz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursache betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

Die Gegner Kant's dringen noch mehr auf diese Unterscheidung. G. E. Schulze, in seiner Logik § 19, Anmerk. 1 und § 63, klagt über Verwechselung des Satzes vom zureichenden Grund mit dem der Kausalität. Salomon Maimon, in seiner Logik S. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde gesprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verstehe, und in der Vorrede S. XXIV tadelt er, daß Kant das Princip der Kausalität von der logischen Form der hypothetischen Urtheile ableite.

F. H. Jacobi, in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza", Beilage 7, S. 414, sagt, daß aus der Vermischung des Begriffes des Grundes mit dem der Ursache eine Täuschung entstehe, welche die Quelle verschiedener falscher Spekulationen geworden sei; auch giebt er den Unterschied derselben auf seine Weise an. Indessen findet man hier, wie gewöhnlich bei ihm, mehr ein selbstgefälliges Spiel mit Phrasen, als ernstliches Philosophiren.

Wie endlich Hr. v. Schelling Grund und Ursache unterscheide, kann man ersehen aus seinen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", § 184, welche das erste Heft des ersten Bandes der Jahrbücher der Medicin von Marcus und Schelling eröffnen. Daselbst wird man belehrt, daß die Schwere der Grund und das Licht die Ursache der Dinge sei, — welches ich bloß als ein Curiosum anführe.

§ 14.

Ueber die Beweise des Satzes.

Noch ist zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen, meistens ohne genau zu bestimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolf in der Ontologie § 70, welchen Beweis Baumgarten in der Metaphysik § 20 wiederholt. Es wäre überflüssig, ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortspiel beruht. Platner in den Aphorismen § 828, Jakob in der Logik und Metaphysik (S. 38. 1794) haben andere Beweise versucht, in denen der Cirkel sehr leicht zu erkennen ist. Von

Kant's Beweisen soll, wie gesagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch diese Abhandlung die verschiedenen Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe, so wird sich von selbst ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist, sondern von allen jenen Beweisen (mit Ausnahme des Kantischen, als welcher nicht auf die Gültigkeit, sondern auf die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gerichtet ist) gilt was Aristoteles sagt: *λογον ζητουσι ὧν ουκ εστι λογος. αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι.* Metaph. III, 6 (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio), womit zu vergleichen Analyt. post. I, 3. Denn jeder Beweis ist die Zurückführung auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze gerathen, welche die Formen und Gesetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht, so daß Gewißheit nichts weiter ist, als Uebereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigene Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann. Wir werden im 5. Kapitel die Art der Wahrheit solcher Sätze erörtern.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondre zu suchen, ist überdies eine specielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urtheil, welches eben dadurch das Prädikat wahr erhält. Eben von diesem Erforderniß eines Grundes für jedes Urtheil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er geräth also in diesen Cirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.*)

*) Damit schließt Schopenhauer seine historische Uebersicht, ohne die neuern Untersuchungen über das Kausalitätsproblem zu berücksichtigen. Abgesehen von der neuern philosophischen Literatur in Deutschland, die Schopenhauer mancherlei Ausbeute noch hätte liefern können, ist ihm nicht einmal das bedeutende Werk von Stuart Mill bekannt, das „System of logic, rationativ and inductiv" (2 Bde., London 1843), welches in Bezug auf das hier behandelte Kausalproblem sehr tiefe und scharfsinnige Untersuchungen enthält. Schopenhauer hätte für die im Jahre 1847 erschienene zweite Auflage seiner Schrift über die Vierfache Wurzel sehr wohl von dem Werke Mills noch Notiz nehmen können. A. d. H.

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen.

§ 15.

Fälle, die unter den bisher aufgestellten Bedeutungen des Satzes nicht begriffen sind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Uebersicht ergiebt sich als allgemeines Resultat, daß man, obwohl erst allmählich und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von Neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu gerathen, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden hat: die eine auf Urtheile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen. Wir sehn, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage Warum berechtigt, welche Eigenschaft ihm wesentlich ist. Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? so ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel Ursache der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung, die eine Ursache haben müßte, die Rede. — Ist sie bloß Erkenntnißgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urtheils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich sein müssen, denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen

oder Urtheilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln. Die Gleichheit der Winkel ist nicht unmittelbar Grund zur Erkenntniß der Gleichheit der Seiten, sondern nur mittelbar, indem sie Grund des So-seins, hier des Gleichseins der Seiten ist: darum daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich sein. Es findet sich hier eine nothwendige Verbindung zweier Urtheile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt, also warum denn eigentlich die Vergangenheit schlechthin unwiederbringlich, die Zukunft unausbleiblich sei, so läßt sich Dies auch nicht rein logisch, mittelst bloßer Begriffe, darthun. Und eben so wenig ist es Sache der Kausalität, da diese nur die Begebenheiten in der Zeit, nicht diese selbst beherrscht. Aber nicht durch Kausalität, sondern unmittelbar durch ihr bloßes Dasein selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verflossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu nichts gemacht. Dies läßt sich aus bloßen Begriffen nicht verstehn, noch durch sie verdeutlichen, sondern wir erkennen es ganz unmittelbar und intuitiv, eben wie den Unterschied zwischen Rechts und Links und was von diesem abhängt, z. B. daß der linke Handschuh nicht zur rechten Hand paßt.

Da nun also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge und Ursache und Wirkung, so muß bei dieser Eintheilung dem Gesetz der Specifikation kein Genüge geschehn sein. Das Gesetz der Homogeneität nöthigt uns jedoch vorauszusetzen, daß jene Fälle nicht ins Unendliche verschieden sein, sondern auf gewisse Gattungen müssen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun diese Eintheilung versuche, ist es nöthig zu bestimmen, was dem Satz vom zureichenden Grunde, als sein eigenthümlicher Charakter, in allen Fällen eigen sei, weil der Geschlechtsbegriff vor den Gattungsbegriffen festgestellt werden muß.

§ 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte

des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. Obgleich dieselbe nun, wie wir schon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach Verschiedenheit der Art der Objekte, verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder seinen Ausdruck modificirt, so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstrakt gefaßt, besagt. Die demselben zum Grunde liegenden, im Folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Specifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, von einander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche Alles, was für uns Objekt werden kann, also alle unsre Vorstellungen zerfallen. Diese Klassen werden in den nächsten vier Kapiteln aufgestellt und abgehandelt.

In jeder derselben werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auftreten, sich aber überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als denselben und als aus der hier angegeben Wurzel entsprossen zu erkennen geben sehn.

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§ 17.

Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Sie sind anschauliche, im Gegensatz der bloß gedachten, also der abstrakten Begriffe; vollständige, sofern sie, nach Kant's Unterscheidung, nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; empirische, theils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehn, sondern in einer Anregung der Empfindung unsers sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen, theils weil sie, gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht. Da jedoch diese, nach dem Ergebniß der Kantischen Belehrung, die transscendentale Idealität derselben nicht aufhebt, so kommen sie hier, wo es sich um die formellen Elemente der Erkenntniß handelt, bloß als Vorstellungen in Betracht.

§ 18.

Umriß einer transscendentalen Analysis der empirischen Realität.

Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt sind diese wahr-

nehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit ist die Materie, auf welche ich weiterhin, wie auch § 21, zurückkommen werde.

Wäre die Zeit die alleinige Form dieser Vorstellungen, so gäbe es kein Zugleichsein und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des Wechsels anderer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseins aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich, sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum, weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist; dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum.

Wäre andrerseits der Raum die alleinige Form der Vorstellungen dieser Klasse, so gäbe es keinen Wechsel, denn Wechsel, oder Veränderung, ist Succession der Zustände, und Succession ist nur in der Zeit möglich. Daher kann man die Zeit auch definiren als die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge.

Wir sehn also, daß die beiden Formen der empirischen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Theilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind, darin, daß was der einen wesentlich ist, in der andern gar keine Bedeutung hat, das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft, ist der Verstand, der, mittelst seiner ihm eigenthümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung, welche einen, durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Komplex, jedoch mit problematischen Gränzen, bildet, von dem alle einzelnen, dieser Klasse angehörigen Vorstellungen Theile sind und in ihm, bestimmten, uns a priori bewußten Gesetzen gemäß, ihre Stellen einnehmen, in welchem daher unzählige Objekte zugleich existiren, weil in ihm, ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit, die Substanz, d. i. die Materie, beharrt, und ungeachtet der starren Unbeweglichkeit des

Raumes, ihre Zustände wechseln, in welchem also, mit Einem Wort, diese ganze objektive reale Welt für uns da ist. Die Ausführung der hier nur im Umriß gegebenen Analysis der empirischen Realität, durch eine nähere Auseinandersetzung der Art und Weise, wie durch die Funktion des Verstandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrungswelt für ihn zu Stande kommt, findet der theilnehmende Leser in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, § 4 (oder erste Aufl. S. 12 fg.), wozu ihm die dem 4. Kapitel des 2. Bandes beigegebene und seiner aufmerksamen Beachtung empfohlene Tafel der „Prädikabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie" eine wesentliche Beihülfe sein wird, da aus ihr besonders erhellt, wie die Gegensätze des Raumes und der Zeit sich in der Materie" als ihrem in der Form der Kausalität sich darstellenden Produkt, ausgleichen.

Die Funktion des Verstandes, welche die Basis der empirischen Realität ausmacht, soll sogleich ihre ausführliche Darstellung erhalten, nur müssen zuvor, durch ein Paar beiläufige Erörterungen, die nächsten Anstöße, welche die hier befolgte idealistische Grund-Auffassung finden könnte, beseitigt werden.

§ 19.

Unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes, durch den Verstand, zur Vorstellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außenwelt, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern ist und daher dieser die Wahrnehmungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen in seinem Bewußtsein, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des innern Sinnes, unterworfen bleibt*), so kann ihm nur eine deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt sein kann, auf Ein Mal gegenwärtig sein. Vorstellungen sind unmittelbar gegenwärtig heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstande (der, wie wir sogleich sehen werden, ein intuitives Vermögen ist) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raumes zur Gesammtvorstellung der

---

*) Vergl. Krit. d. rein. Vern., Elementarlehre Abschn. II Schlüsse a. d. Begr., b und c. Der ersten Aufl. S. 33; der 5. S. 49.

empirischen Realität, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwischen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieser, welcher Gegenwart heißt. Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsre Sinne, mithin auf unsern Leib, welcher selbst zu den Objekten dieser Klasse gehört, mithin dem in ihr herrschenden, sogleich zu erörternden Gesetze der Kausalität unterworfen ist. Weil dieserhalb das Subjekt, nach den Gesetzen sowohl der innern, wie der äußern Welt, bei jener einen Vorstellung nicht bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichsein ist, so wird jene Vorstellung stets wieder verschwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori bestimmbaren, sondern von bald zu erwähnenden Umständen abhängigen Ordnung. Daß außerdem Phantasie und Traum die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen reproduciren, ist eine bekannte Thatsache, deren Erörterung jedoch nicht hieher, sondern in die empirische Psychologie gehört. Da nun aber, ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts, diesem dennoch die Vorstellung von einem Alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich diesen oben beschrieben, durch die Funktion des Verstandes, bleibt, so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zu jenem Komplex gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie reale Dinge, in dieser aber allein Vorstellungen κατ᾽ ἐξοχην genannt. Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich Realismus. Ihr hat sich, mit dem Eintritte der neueren Philosophie, der Idealismus entgegengestellt und immer mehr Feld gewonnen. Zuerst durch Malebranche und Berkeley vertreten, wurde er durch Kant zum transscendentalen Idealismus potenzirt, welcher das Zusammenbestehn der empirischen Realität der Dinge mit der transscendentalen Idealität derselben begreiflich macht, und dem gemäß Kant, in der Krit. d. rein Vern., sich unter Anderm so ausspricht: „ich verstehe unter dem transscendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff nach welchem wir sie insgesammt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehn.“ Weiterhin in der Anmerkung: „der Raum ist selbst nichts Anderes, als Vorstellung, folglich, was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raum ist gar nichts, außer sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird.“ (Kritik des 4. Paralogismus der

transsc. Psychol. S. 369 und 375 der ersten Aufl.) Endlich in der diesem Kapitel angehängten „Betrachtung" heißt es: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts, und eine Art Vorstellung desselben." In Indien ist, sowohl in Brahmanismus, als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion; bloß in Europa ist er, in Folge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, paradox. Der Realismus übersieht aber, daß das sogenannte Sein dieser realen Dinge doch durchaus nichts Anderes ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts ein Vorgestelltwerden κατ' εντελεχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατα δυναμιν: er übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahirt, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist. Leibniz, der das Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins an sich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subjekt, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm zuvörderst eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objekte an sich an, die aber mit jener nicht direkt, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war, — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. Als er nun aber wieder das Wesen der an sich selbst objektiv existirenden Dinge näher bestimmen wollte, gerieth er in die Nothwendigkeit, die Objekte an sich selbst für Subjekte (monades) zu erklären, und gab eben dadurch den sprechendesten Beweis davon, daß unser Bewußtsein, soweit es ein bloß erkennendes ist, also innerhalb der Schranken des Intellekts, d. h. des Apparats zur Welt der Vorstellung, eben nichts weiter finden kann, als Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung, und wir daher, wenn wir vom Objektsein (Vorgestelltwerden) eines Objekts abstrahirt, d. h. als solches es aufgehoben haben, und dennoch etwas setzen wollen, auf gar nichts gerathen können, als das Subjekt Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektsein des Subjekts abstrahiren und dennoch nicht nichts übrig behalten, so tritt der umgekehrte Fall ein, der sich zum Materialismus entwickelt.

Spinoza, der mit der Sache nicht aufs Reine und daher nicht

zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die nothwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, daß sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, sehr wohl verstanden und sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existirenden Substanz dargestellt.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Haupterörterung dieses Paragraphen, daß, wenn ich, im Fortgange der Abhandlung, mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, darunter nichts Anderes zu verstehen ist, als eben die anschaulichen, zum Komplex der an sich selbst stets ideal bleibenden empirischen Realität verknüpften Vorstellungen.

§ 20.

Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Kausalität, und ich nenne ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Alle in der Gesammtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung. Wenn sich z. B. ein Körper entzündet, so muß diesem Zustand des Brennens vorhergegangen sein ein Zustand 1) der Verwandtschaft zum Oxygen, 2) der Berührung mit dem Oxygen, 3) einer bestimmten Temperatur. Da, sobald dieser Zustand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, diese aber erst jetzt erfolgt ist, so kann auch jener Zustand nicht immer dagewesen, sondern muß erst jetzt eingetreten sein. Dieser Eintritt heißt eine Veränderung. Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen und hat es stets nur mit diesen zu thun. Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung und giebt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche, in Beziehung auf sie, Ur-

sache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder nothwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist nothwendig anfangslos. Demnach also muß jeder eintretende Zustand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt sein, z. B. in unserm obigen Fall, aus dem Hinzutreten freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieses Hinzutreten freier Wärme ist wieder durch eine vorhergehende Veränderung, z. B. das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, bedingt; dieses etwan durch das Wegziehn einer Wolke von der Richtung der Sonne; dieses durch Wind; dieser durch ungleiche Dichtigkeit der Luft; diese durch andre Zustände, und so in infinitum. Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursache κατ' εξοχην nennen will, ist zwar in sofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält; davon abgesehen aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Bestimmung des kausalen Zustandes, dadurch daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So ist, im angeführten Beispiel, das Wegziehn der Wolke zwar insofern die Ursache der Entzündung zu nennen, als es später eintritt, als das Richten des Brennspiegels auf das Objekt. Dieses hätte jedoch später geschehen können, als das Wegziehn der Wolke, und das Zulassen des Oxygens wieder später als dieses; solche zufällige Zeitbestimmungen haben denn in jener Hinsicht zu entscheiden, welches die Ursache sei. Bei genauerer Betrachtung hingegen finden wir, daß der ganze Zustand die Ursache des folgenden ist, wobei es im Wesentlichen einerlei ist, in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen seien. Demnach mag man, in Hinsicht auf einen gegebenen einzelnen Fall, die zuletzt eingetretene Bestimmung eines Zustandes, weil sie die Zahl der hier erforderlichen Bedingungen voll macht, also ihr Eintritt die hier entscheidende Veränderung wird, die Ursache κατ' εξοχην nennen; jedoch für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand als Ursache gelten. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen aber, welche erst zusammengenommen die Ursache kompletiren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen, und demnach die Ursache in solche zerlegen. Ganz falsch hingegen ist es, wenn man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt, z. B. im angeführten Fall würden Einige den

Brennspiegel Ursache der Entzündung nennen, Andre die Wolke, Andre die Sonne, Andre das Oxygen und so regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursache eines andern, zunächst, weil die Objekte nicht bloß die Form und Qualität, sondern auch die Materie enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht, und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschließlich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältniß regulirt, in Beziehung auf welches der frühere Ursache, der spätere Wirkung heißt und ihre nothwendige Verbindung das Erfolgen.

Den nachdenkenden Leser verweise ich hier auf die Erläuterungen, welche ich in der „Welt als Wille und Vorst." Bd. 2, Kap. 4, besonders S. 42 und fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 46 fg.) geliefert habe. Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß man von der wahren und eigentlichen Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, wie auch vom Bereich seiner Geltung, vollkommen deutliche und feste Begriffe habe, also vor allen Dingen klar erkenne, daß dasselbe allein und ausschließlich auf Veränderungen materieller Zustände sich bezieht und schlechterdings auf nichts Anderes, folglich nicht herbeigezogen werden darf, wo nicht davon die Rede ist. Es ist nämlich der Regulator der in der Zeit eintretenden Veränderungen der Gegenstände der äußern Erfahrung: diese aber sind sämmtlich materiell. Jede Veränderung kann nur eintreten dadurch, daß eine andere, nach einer Regel bestimmte, ihr vorhergegangen ist, durch welche sie aber dann als nothwendig herbeigeführt eintritt: diese Nothwendigkeit ist der Kausalnexus.

So einfach demnach das Gesetz der Kausalität ist, so finden wir in den philosophischen Lehrbüchern, von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten, in der Regel, es ganz anders ausgedrückt, nämlich abstrakter, mithin weiter und unbestimmter gefaßt. Da heißt es denn etwan, Ursache sei, wodurch ein Anderes zum Dasein gelangt, oder was ein Anderes hervorbringt, es wirklich macht u. dgl. m.; wie denn schon Wolf sagt: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet, während doch, bei der Kausalität, es sich offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entstehn, ein Insdaseintreten des vorher gar nicht Gewesenen, eine Unmöglichkeit ist. An jenen hergebrachten, zu weiten, schiefen, falschen Fassungen des Kausalitätsverhältnisses mag nun zwar größtentheils Unklarheit des Denkens schuld sein: aber zuverlässig steckt mitunter auch Absicht dahinter, nämlich theologische, schon von ferne mit dem kosmologischen

Beweise liebäugelnde, welche bereit ist, diesem zu gefallen, selbst transscendentale Wahrheiten a priori (diese Muttermilch des menschlichen Verstandes) zu verfälschen. Am deutlichsten hat man Dies vor Augen im Buche des Thomas Brown, On the relation of cause and effect, welches, 460 Seiten zählend, schon 1835 seine vierte Auflage, und seitdem wohl mehrere, erlebt hat und, abgesehn von seiner ermüdenden, kathedermäßigen Weitschweifigkeit, seinen Gegenstand nicht übel behandelt. Dieser Engländer nun hat ganz richtig erkannt, daß es allemal Veränderungen sind, welche das Gesetz der Kausalität betrifft, daß also jede Wirkung eine Veränderung sei; aber daß die Ursache ebenfalls eine Veränderung sei, woraus folgt, daß die ganze Sache bloß der ununterbrochene Nexus der in der Zeit sich succedirenden Veränderungen sei, — damit will er nicht heraus, obwohl es ihm unmöglich entgangen sein kann, sondern er nennt jedes Mal, höchst ungeschickt, die Ursache ein der Veränderung vorhergehendes Objekt, oder auch Substanz, und mit diesem ganz falschen Ausdruck, der ihm seine Auseinandersetzungen überall verdirbt, dreht und quält er sich, sein ganzes langes Buch hindurch, erbärmlich herum, gegen sein besseres Wissen und Gewissen, einzig und allein, damit seine Darstellung dem etwan anderweitig und von Andern dereinst aufzustellenden kosmologischen Beweise nur ja nicht im Wege stehe. —

Aber was haben denn unsere guten, redlichen, Geist und Wahrheit höher als Alles schätzenden deutschen Philosophieprofessoren ihrerseits für den so theuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant, in der Vernunftkritik, ihm die tödtliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rath theuer: denn (sie wissen es, die Würdigen, wenn sie es auch nicht sagen) causa prima ist, eben so gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto, obschon der erstere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird, als der letztere, und auch mit ganz ernsthafter, sogar feierlicher Miene ausgesprochen zu werden pflegt, ja Manche, insonderheit englische Reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie, mit Emphase und Rührung, the first cause, — diese contradictio in adjecto, — aussprechen. Sie wissen es: eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum! Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären.

Denn, wäre er an sich ihre Ursache gewesen, so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, kausal zu werden, so muß ihn, zu der Zeit, etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität, — in infinitum, in infinitum. (Die Herren werden sich doch nicht etwan entblöden, mir von einem Entstehn der Materie selbst aus Nichts zu reden? weiter unten stehen Korollarien, ihnen aufzuwarten.) Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethe's Zauberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen, so daß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren sind sammt und sonders keine Hexenmeister. Was haben sie gethan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja, schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? — O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: „Freund", haben sie ihm gesagt, „es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Rencontre mit dem alten Königsberger Starrkopf, so schlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt): jedoch, — es ist nicht anders, — du mußt Namen und Kleidung wechseln, denn nennen wir dich bei deinen Namen, so läuft uns Alles davon. Inkognito aber fassen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute, nur, wie gesagt, inkognito: es geht! Zunächst also: dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen „das Absolutum": das klingt fremd, anständig und vornehm, — und wie viel man mit Vornehmthun bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten; was gemeint sei, versteht doch Jeder und dünkt sich noch weise dabei. Du selbst aber trittst verkleidet, in Gestalt eines Enthymems auf. Alle deine Prosyllogismen und Prämissen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause: man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm auftretend, bist du mit Einem Sprunge am Ziele: „das Absolutum", schreist du (und wir mit), „das muß denn doch, zum Teufel, sein, sonst wäre ja gar nichts!"

(hiebei schlägst du auf den Tisch.) Woher aber Das sei? „Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum?“ — Es geht, bei unsrer Treu, es geht! Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen, dazu werden sie, von Jugend auf, durch uns dressirt, — sieh nur die Hegelei, was ist sie Anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Carrière dieser philosophischen Ministerkreatur! Dazu bedurfte es nichts weiter, als einiger feilen Gesellen, den Ruhm des Schlechten zu intoniren, und ihre Stimme fand an der leeren Höhlung von tausend Dummköpfen ein noch jetzt nachhallendes und sich fortpflanzendes Echo: siehe, so war bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Charlatan, ein großer Philosoph gemacht. Also Muth gefaßt! Ueberdies, Freund und Gönner, sekundiren wir dich noch anderweitig; können wir doch ohne dich nicht leben! — Hat der alte Königsberger Krittler die Vernunft kritisirt und ihr die Flügel beschnitten, — gut! so erfinden wir eine neue Vernunft, von der bis dahin noch kein Mensch etwas gehört hatte, eine Vernunft, welche nicht denkt, sondern unmittelbar anschaut, Ideen (ein vornehmes Wort, zum Mystifiziren geschaffen) anschaut, leibhaftig, oder auch sie vernimmt, unmittelbar vernimmt was du und die Andern erst beweisen wollten, oder, — bei Denen nämlich, welche nur wenig zugestehn, aber auch mit wenig vorlieb nehmen, — es ahnet. Früh eingeimpfte Volksbegriffe geben wir so für unmittelbare Eingebungen dieser unsrer neuen Vernunft, d. h. eigentlich für Eingebungen von oben, aus. Die alte, auskritisirte Vernunft aber, die degradiren wir, nennen sie Verstand und schicken sie promeniren. Und den wahren, eigentlichen Verstand? — was, in aller Welt, geht uns der wahre, eigentliche Verstand an? — Du lächelst ungläubig: aber wir kennen unser Publicum und die harum, horum, die wir da auf den Bänken vor uns haben. Hat doch schon Bako von Verulam gesagt: „auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben.“ Da können sie von uns etwas Rechtschaffenes lernen! wir haben einen guten Vorrath von Glaubensartikeln. — Haben wir also, trotz Kant und Kritik, mit deiner Beihülfe, nur erst das Absolutum, so sind wir geborgen. — Dann philosophiren wir von oben herab, lassen aus demselben, mittelst der verschiedenartigsten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehn, nennen diese auch wohl das Endliche, jenes das Unendliche, — was wieder eine angenehme Variation im Wortkram giebt, — und reden überhaupt immer nur von Gott, expliciren, wie, warum, wozu, weshalb, durch

welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Proceß, er die Welt gemacht, oder geboren habe, ob er draußen, ob er drinne sei u. s. f., als wäre die Philosophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott."

Der kosmologische Beweis also, dem jene Apostrophe galt und mit dem wir es hier vorhaben, besteht eigentlich in der Behauptung, daß der Satz vom Grunde des Werdens, oder das Gesetz der Kausalität, nothwendig auf einen Gedanken führe, von dem es selbst aufgehoben und für null und nichtig erklärt wird. Denn zur causa prima (Absolutum) gelangt man nur durch Aufsteigen von der Folge zum Grunde, eine beliebig lange Reihe hindurch; bei ihr stehen bleiben kann man nicht, ohne den Satz vom Grunde zu annuliren.

Nachdem ich nun hier die Nichtigkeit des kosmologischen, wie, im zweiten Kapitel, die des ontologischen Beweises kurz und klar dargelegt habe, wird der theilnehmende Leser vielleicht wünschen, auch über den physikotheologischen, der viel mehr Scheinbarkeit hat, das Nöthige beigebracht zu sehn. Allein der ist durchaus nicht dieses Orts, da sein Stoff einem ganz anderen Theil der Philosophie angehört. Ich verweise also hinsichtlich seiner zunächst auf Kant, sowohl in der Krit. der rein. Vernunft, als, ex professo, in der Krit. der Urtheilskraft, und, zur Ergänzung seines rein negativen Verfahrens, auf mein positives, im „Willen in der Natur," dieser an Umfang geringen, an Inhalt reichen und gewichtigen Schrift. Der nicht theilnehmende Leser hingegen mag diese und alle meine Schriften intakt auf seine Enkel übergehn lassen. Mich kümmerts wenig: denn ich bin nicht für Ein Geschlecht da, sondern für viele.

Da, wie im nächsten §. nachgewiesen wird, das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transscendentales für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist, da ferner dasselbe feststellt, daß auf einen bestimmt gegebenen, relativ ersten Zustand ein zweiter, ebenfalls bestimmter, nach einer Regel d. h. jederzeit folgen muß, so ist das Verhältniß der Ursache zur Wirkung ein nothwendiges; daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urtheilen und bewährt sich hierdurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urtheile sich stützen müssen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden soll, alle Nothwendigkeit beruht.

Ich nenne die Gestaltung unseres Satzes den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zustandes, also ein Werden,

voraussetzt. Zu seinem wesentlichen Charakter gehört ferner, daß die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vergl. §. 47), und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns, aus früherer Erfahrung, der Kausalnexus bekannt ist, die Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unserer Wahrnehmung entzieht; dann schließen wir, mit völliger Sicherheit, von der Kausalität auf die Succession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. Ich verweise hierüber auf die „Welt als Wille und Vorst." (Bd. 2, Kap. 4. S. 41 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 45.)

Aus dieser wesentlichen Verknüpfung der Kausalität mit der Succession folgt wieder, daß der Begriff der Wechselwirkung, strenge genommen, nichtig ist. Er setzt nämlich voraus, daß die Wirkung wieder die Ursache ihrer Ursache sei, also daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende gewesen. Ich habe die Unstatthaftigkeit dieses so beliebten Begriffes ausführlich dargethan in meiner der „Welt als Wille und Vorstellung" angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie", S. 517—521 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 544—549), wohin ich demnach verweise. Man wird bemerken, daß Schriftsteller sich jenes Begriffes, in der Regel, da bedienen, wo ihre Einsicht anfängt, unklar zu werden, daher eben sein Gebrauch so häufig ist. Ja, wo einem Schreiber die Begriffe ganz ausgehn, ist kein Wort bereitwilliger, sich einzustellen, wie „Wechselwirkung", daher der Leser es sogar als eine Art Allarmkanone betrachten kann, welche anzeigt, daß man in's Bodenlose gerathen sei. Auch verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Wechselwirkung sich allein im Deutschen findet und keine andere Sprache ein gebräuchliches Aequivalent desselben besitzt.

Aus dem Gesetze der Kausalität ergeben sich zwei wichtige Korollarien, welche eben dadurch ihre Beglaubigung als Erkenntnisse a priori, mithin als über allen Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig, erhalten: nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. Das erstere besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt. — Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausspricht, folgt daraus, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es

dem zeitlichen Entstehn und Vergehn derselben vorsteht, keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehn und Vergehn auszudrücken, den Namen Substanz ertheilt hat. Die Substanz beharrt, d. h. sie kann nicht entstehn, noch vergehn, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden. Daß wir dieses a priori wissen, bezeugt das Bewußtsein der unerschütterlichen Gewißheit, mit welcher Jeder, der einen gegebenen Körper, sei es durch Taschenspielerstreiche, oder durch Zertheilung, oder Verbrennung, oder Verflüchtigung, oder sonst welchen Proceß, hat verschwinden sehn, dennoch fest voraussetzt, daß, was auch aus der Form des Körpers geworden sein möge, die Substanz, d. i. die Materie desselben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen sein müsse; imgleichen, daß, wo ein vorher nicht dagewesener Körper sich vorfindet, er hingebracht, oder aus unsichtbaren Theilchen, etwan durch Präcipitation, konkrescirt sein müsse, nimmermehr aber, seiner Substanz (Materie) nach, entstanden sein könne, als welches eine völlige Unmöglichkeit implicirt und schlechthin undenkbar ist. Die Gewißheit, mit der wir Das zum voraus (a priori) feststellen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehn oder Vergehn der Materie zu denken, durchaus fehlt, indem das Gesetz der Kausalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Dasein des Trägers aller Zustände, die Materie. Darum stelle ich den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als ein Korollarium des Kausalitätsgesetzes auf.*) Auch können wir die Ueberzeugung von der Beharrlichkeit der Substanz gar nicht a posteriori erlangt haben, theils weil, in den meisten Fällen, der Thatbestand empirisch zu konstatiren unmöglich ist, theils weil jede empirische, bloß durch Induktion gewonnene Erkenntniß immer nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewißheit hat; daher eben auch ist die Sicherheit unserer Ueberzeugung von jenem Grundsatz ganz anderer Art und Natur, als die von der Richtigkeit irgend eines empirisch herausgefundenen Naturgesetzes, indem sie eine ganz andre, völlig unerschütterliche, nie wankende Festigkeit hat. Das kommt eben daher, daß jener Grundsatz eine transcendentale Erkenntnis ausdrückt, d. h. eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt, eben dadurch aber

*) Vgl. hierzu die folgenden Abschnitte aus dem Bd. II der „Welt als Wille und Vorstellung". A. d. H.

die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. Sogar das allgemeinste und ausnahmsloseste aller anderartigen Naturgesetze, das der Gravitation, ist schon empirischen Ursprungs, daher ohne Garantie für seine Allgemeinheit, weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entstehn, ob es auch über unser Sonnensystem hinaus gelte, ja, die Astronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeigen und Bestätigungen hiervon hervorzuheben, hiedurch an den Tag legend, daß sie es als bloß empirisch betrachten. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob auch zwischen Körpern, welche durch eine absolute Leere getrennt wären, Gravitation stattfände, oder ob dieselbe innerhalb eines Sonnensystems, etwan durch einen Aether, vermittelt würde und daher zwischen Fixsternen nicht wirken könnte, welches dann nur empirisch zu entscheiden ist. Dies beweist, daß wir es hier mit keiner Erkenntniß a priori zu thun haben. Wenn wir hingegen, der Wahrscheinlichkeit zufolge, annehmen, daß jedes Sonnensystem sich durch allmähliche Kondensation eines Urweltnebels und darauf gemäß der Kant-Laplace'schen Hypothese gebildet habe, so können wir doch keinen Augenblick denken, daß jener Urstoff aus Nichts entstanden wäre, sondern sind genöthigt, seine Partikeln als vorher irgendwo vorhanden gewesen und nur zusammengekommen vorauszusetzen, eben weil der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ein transscendentaler ist. Daß übrigens Substanz ein bloßes Synonym der Materie sei, weil der Begriff derselben nur an der Materie sich realisiren läßt und daher aus ihr seinen Ursprung hat, habe ich ausführlich dargethan und wie jener Begriff bloß zum Behuf einer Erschleichung gebildet worden speciell nachgewiesen in meiner Kritik der Kantischen Philosophie, S. 550 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 580 fg.). Diese a priori gewisse Sempiternität der Materie (genannt Beharrlichkeit der Substanz) ist, gleich vielen andern, eben so sichern Wahrheiten, für die Philosophieprofessoren eine verbotene Frucht, daher sie mit einem scheuen Seitenblick daran vorüberschleichen.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, bleiben, eben dieserhalb, zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie so eben gezeigt, die Materie, und andrerseits die ursprünglichen Naturkräfte, jene, weil sie der Träger aller Veränderungen, oder dasjenige ist, woran solche vorgehn; diese, weil sie Das sind, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Kausalität, d. h. die Fähigkeit

zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen: die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, ebendeshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins, und die in diesem Proceß thätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektricität. Die Erläuterung der Sache durch ein ausführliches Beispiel findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd 1, § 26, S. 153 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 160 fg.), woselbst ich an einer langen Kette von Ursachen und Wirkungen gezeigt habe, wie darin die verschiedenartigsten Naturkräfte successive hervortreten und ins Spiel kommen, wodurch denn der Unterschied zwischen Ursache und Naturkraft, dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Thätigkeitsform, überaus faßlich wird, und da überhaupt daselbst jener ganze lange § 26 dieser Untersuchung gewidmet ist, war es hier hinreichend, die Sache kurz anzugeben. Die Norm, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursache ist aber so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Es scheint sogar, daß vor mir diese Begriffe nie rein gesondert worden sind, so höchst nöthig es doch ist. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: Die Elektricität, die Schwere u. s. f. ist Ursache, sondern sogar zu Wirkungen machen sie Manche, indem sie nach einer Ursache der Elektricität, der Schwere u. s. w. fragen, welches absurd ist. Etwas ganz Anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt, wie, in unsern Tagen, den Magnetismus auf die Elektricität. Jede ächte, also wirklich ursprüngliche Naturkraft aber, wozu auch jede chemische Grund-Eigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. Jene

Verwechselung, oder vielmehr Identifikation, der Naturkraft mit der Ursache hat nun aber Keiner so weit getrieben, wie Maine de Biran, in seinen Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, weil dieselbe seiner Philosophie wesentlich ist. Merkwürdig ist dabei, daß wenn er von Ursachen redet, er fast nie cause allein setzt, sondern jedes Mal sagt cause ou force, gerade so, wie wir oben § 8 den Spinoza acht Mal auf einer Seite ratio sive causa setzen sahen.

Die Kausalität also, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinn, als Reiz und als Motiv. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier, nicht auf den äußern anatomischen, oder gar chemischen Merkmalen.

Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich": es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursache) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner ist nur bei dieser Form der Kausalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt, und umgekehrt.

Die zweite Form der Kausalität ist der Reiz: sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Sie charakterisirt sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache, vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die Wirkung sogar in ihr Gegentheil umschlagen.

Die dritte Form der Kausalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußern, mit Bewußtsein geschehenden Aktionen aller thierischen Wesen. Das Medium der Motive ist die Erkenntniß: die Empfänglichkeit für sie erfordert folglich einen Intellekt. Daher ist das wahre Charakteristikon des Thiers das Erkennen, das Vorstellen. Das Thier bewegt sich, als Thier, allemal nach einem Ziel und Zweck: diesen muß es demnach erkannt haben, d. h. derselbe muß ihm als ein von

ihm selbst Verschiedenes, dessen es sich dennoch bewußt wird, sich darstellen. Demzufolge ist das Thier zu definiren „was erkennt“: keine andere Definition trifft das Wesentliche, ja, vielleicht ist auch keine andere stichhaltend. Mit der Erkenntniß fehlt nothwendig auch die Bewegung auf Motive: dann bleibt also nur die auf Reize, das Pflanzenleben, daher sind Irritabilität und Sensibilität unzertrennlich. Die Wirkungsart eines Motivs aber ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein, denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes und dergleichen mehr, sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken, während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer, bedarf.

Diese kurze Angabe der drei Formen der Kausalität ist hier hinreichend. Die ausführliche Darstellung derselben findet man in meiner Preisschrift über die Freiheit (S. 30—34 der „beiden Grundprobleme der Ethik“, 2. Aufl., S. 29 fg.). Nur Eins ist hier zu urgiren. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloß die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung sein: der Stein muß gestoßen werden, der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Nothwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hiedurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Nothwendigkeit, die alle Ursachen herbeiführen. Beim Thier, dessen Intellekt ein einfacher, daher nur die Erkenntniß der Gegenwart liefernder ist, fällt jene Nothwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellekt des Menschen ist doppelt: er hat, zur anschaulichen, auch noch die abstrakte Erkenntniß, welche nicht an die Gegenwart gebunden ist, d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentscheidung, mit deutlichem Bewußtsein: nämlich er kann die einander ausschließenden Motive als solche gegen einander abwägen, d. h. sie ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen, wonach sodann das stärkere ihn bestimmt und sein Thun mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel. Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philosophieprofessorenwortkram, sondern) „daß einem gegebenen Menschen,

in einer gegebenen Lage, zwei verschiedene Handlungen möglich seien". Daß aber Dies zu behaupten vollkommen absurd sei, ist eine so sicher und klar bewiesene Wahrheit, wie irgend eine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es sein kann. Am deutlichsten, methodischesten, gründlichsten und dazu mit besondrer Rücksicht auf die Thatsachen des Selbstbewußtseins, durch welche unwissende Leute obige Absurdität zu beglaubigen vermeinen, findet man die besagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaft gekrönten Preisschrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptsache haben jedoch schon Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, auch Kant*) dasselbe gelehrt. Das hält nun freilich unsere würdigen Philosophieprofessoren nicht ab, ganz unbefangen und als wäre nichts vorgefallen, von der Freiheit des Willens als einer ausgemachten Sache zu reden. Wozu glauben denn die Herren, daß, von Gnaden der Natur, die genannten großen Männer dagewesen seien? — damit sie von der Philosophie leben können, — nicht wahr? — Nachdem nun aber ich, in meiner Preisschrift, die Sache klärer, als jemals geschehn, dargelegt hatte, und noch dazu unter der Sanktion einer Königlichen Societät, die auch meine

---

*) „Was man sich auch, in metaphysischer Absicht, für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. Der Anfang. —

„Alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Krit. der rein. Vern. S. 548 der 1. und S. 577 der 5. Aufl.

„Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußern Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Krit. d. prakt. Vern. S. 230 der Rosenkranzischen, u. S. 177 der 4. Aufl.

Abhandlung in ihre Denkschriften aufgenommen hat, da war es, bei obiger Gesinnung, doch wohl die Pflicht der Herren, einer solchen verderblichen Irrlehre und abscheulichen Ketzerei entgegenzutreten und sie auf das Gründlichste zu widerlegen, ja, es war dies um so mehr, als ich in demselben Bande mit jener („Grundprobleme der Ethik"), in der Preisschrift über das Fundament der Moral, Kant's praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, den die Herren unter dem Namen „Sittengesetz" noch immer zum Grundstein ihrer platten Moralsysteme gebrauchen, als eine völlig unbegründete und nichtige Annahme so unwiderleglich und deutlich nachgewiesen habe, daß kein Mensch, der nur ein Fünkchen Urtheilskraft hat, wenn er es gelesen, an jene Fiktion noch länger glauben kann. —

§ 21.

Apriorität des Kausalitätsbegriffes. — Intellektualität der empirischen Anschauung. — Der Verstand.

In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren wird man noch immer finden, daß die Anschauung der Außenwelt Sache der Sinne sei, worauf dann ein Langes und Breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anschauung, nämlich, daß sie in der Hauptsache das Werk des **Verstandes** sei, welcher, mittelst der ihm eigenthümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt, davon ist keine Rede. Und doch habe ich die Sache, in ihren Hauptzügen, bereits in der ersten Auflage gegenwärtiger Abhandlung, vom J. 1813, S. 33—55, aufgestellt und bald darauf, im J. 1816, in meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben sie völlig ausgeführt, welcher Darstellung der Prof. Rosas in Wien seinen Beifall dadurch bezeugt hat, daß er sich durch sie zum Plagiat verleiten ließ, worüber das Nähere zu ersehn im „Willen in der Natur" 1 Aufl. S. 19, (2. und 3. Aufl. S. 14.) Hingegen haben die Philosophieprofessoren so wenig von dieser, wie von andern großen und wichtigen Wahrheiten, welche darzulegen, um sie dem menschlichen Geschlechte auf immer anzueignen, die Aufgabe und Arbeit meines ganzen Lebens gewesen ist, — irgend Notiz genommen; ihnen mundet das nicht, es paßt alles nicht in ihren Kram; es führt zu keiner Theologie; es ist ja auf gehörige Studentenabrichtung zu höchsten Staatszwecken gar

nicht ein mal angelegt; kurzum, sie wollen von mir nichts lernen, und sehn nicht, wie sehr viel sie von mir zu lernen hätten, alles Das nämlich, was ihre Kinder, Enkel und Urenkel von mir lernen werden. Statt Dessen setzt Jeder von ihnen sich hin, um in einer lang ausgesponnenen Metaphysik das Publikum mit seinen Originalgedanken zu bereichern. Wenn Finger dazu berechtigen, so ist er berechtigt. Aber wahrlich, Machiavelli hat Recht, wenn er, — wie schon vor ihm Hesiodus (ἐργα, 293) —, sagt: „es giebt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn Andre es ihnen darlegen, endlich solche, welche weder zum Einen noch zum Andern fähig sind.“ (il principe, c. 22.) —

Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch ein Mal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, specifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speciellen Einfluß, — Licht, Schall, Duft, — besonders offen stehende; aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unsers Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des innern Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum

Bewußtsein gelangen. Erst wenn der Verstand, — eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und räthselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit geräth und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht,) die als solche nothwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äußern Sinnes zu Hülfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen, denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist, so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Proceß nimmt nun der Verstand, wie ich bald näher zeigen werde, alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hülfe, um, ihnen entsprechend, die Ursache derselben im Raume zu konstruiren. Diese (übrigens von Schelling, im ersten Band seiner philos. Schriften, v. 1809, S. 237, 38, desgleichen von Fries, in seiner Kritik, d. Vernunft, Bd. 1 S. 52—56 und 290 der 1. Aufl. ausdrücklich geleugnete) Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen; nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale, und ihr gebührt dieses Prädikat, welches die philosophischen Windbeutel in Deutschland einer vorgeblichen Anschauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Absolutum seine Evolutionen vornähme, beigelegt haben. Ich aber will jetzt zunächst die große Kluft

zwischen Empfindung und Anschauung näher nachweisen, indem ich darlege, wie roh der Stoff ist, aus dem das schöne Werk erwächst.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand, durch den angegebenen Proceß, die objektive Welt entstehn läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv, denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben. Nun ist aber der Raum die Form aller Anschauung, d. i. der Apprehension, in welcher allein Objekte sich eigentlich darstellen können. Daher können jene drei Sinne zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen; aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zu Stande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruiren; und ein Blinder kann sein Leben lang Musik hören, ohne von den Musikern, oder den Instrumenten, oder den Luftvibrationen, die mindeste objektive Vorstellung zu erhalten. Das Gehör hat dagegen seinen hohen Werth als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der Vernunft ist, deren Name sogar von ihm stammt; sodann als Medium der Musik, dem einzigen Wege komplicirte Zahlenverhältnisse, nicht bloß in abstracto, sondern unmittelbar, also in concreto, aufzufassen. Aber der Ton deutet nie auf räumliche Verhältnisse, führt also nie auf die Beschaffenheit seiner Ursache, sondern wir bleiben bei ihm selbst stehn, mithin ist er kein Datum für den die objektive Welt konstruirenden Verstand. Dies sind allein die Empfindungen des Getasts und Gesichts; daher würde ein Blinder ohne Hände und Füße zwar den Raum in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit a priori sich konstruiren können, aber von der objektiven Welt nur eine sehr unklare Vorstellung erhalten. Dennoch aber ist, was Getast und Gesicht liefern, noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu, denn in den Empfindungen dieser Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß dieselben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen, wie ich sogleich zeigen werde. Nur muß man hiebei Das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von Dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugethan hat. Dies ist Anfangs schwer; weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten.

Getast und Gesicht nun also haben zuvörderst jedes seine eigenen Vortheile, daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe, sein Feld ist unermeßlich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die feinsten Nüancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchsichtigkeit; es liefert also dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data, aus welchen er, nach erlangter Uebung, die Gestalt, Größe, Entfernung und Beschaffenheit der Körper konstruirt und sogleich anschaulich darstellt. Hingegen ist das Getast zwar an den Kontakt gebunden, giebt aber so untrügliche und vielseitige Data, daß es der gründlichste Sinn ist. Die Wahrnehmungen des Gesichts beziehn sich zuletzt doch auf das Getast; ja, das Sehen ist als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Tasten zu betrachten, welches sich der Lichtstrahlen als langer Taststangen bedient: daher eben ist es vielen Täuschungen ausgesetzt, weil es ganz auf die durch das Licht vermittelten Eigenschaften beschränkt, also einseitig ist; während das Getast ganz unmittelbar die Data zur Erkenntniß der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur u. s. w. liefert und dabei unterstützt wird theils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt, theils durch die Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt: Alles mit geringster Möglichkeit der Täuschung.

Bei allen Dem geben diese Data durchaus noch keine Anschauung, sondern diese bleibt das Werk des Verstandes. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Theile dieser Masse, ja gar nichts dem Aehnliches, sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruirt er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Wenn ich im Finstern meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwa drei Zoll Durchmesser ergreife, so sind es, in beiden Fällen, dieselben Theile der Hand, welche den Druck empfinden; bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen oder im andern Fall, meine Hand annimmt, konstruirt mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist, und er bestätigt sie sich dadurch, daß ich die Berührungsstellen wechseln lasse. Betastet ein Blindgeborener einen kubischen Körper, so sind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig und bei allen Seiten und Richtungen die-

selben; die Kanten drücken zwar einen kleinern Theil der Hand, doch liegt in diesen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt; und aus den Bewegungen, die, beim Tasten seine Arme machen, während die Empfindung der Hände dieselbe bleibt, konstruirt er, in dem ihm a priori bewußten Raum, die kubische Gestalt des Körpers. Brächte er die Vorstellung einer Ursache und eines Raumes, nebst den Gesetzen desselben, nicht schon mit, so könnte nimmermehr aus jener succeſſiven Empfindung in seiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehen. Läßt man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen, so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage seiner Hand, einen langen, cylinderförmigen, sich in Einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konstruiren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehn, denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellekt muß, vor aller Erfahrung, die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehen auf eine Ursache derselben und solche dann als einen sich also bewegenden Körper von der bezeichneten Gestalt zu konstruiren. Denn, wie groß ist doch der Abstand zwischen der bloßen Empfindung in der Hand und den Vorstellungen der Ursächlichkeit, Materialität und der durch die Zeit vermittelten Bewegung im Raum! Die Empfindung in der Hand, auch bei verschiedener Berührung und Lage, ist etwas viel zu Einförmiges und an Datis Aermliches, als daß es möglich wäre, daraus die Vorstellung des Raumes, mit seinen drei Dimensionen, und der Einwirkung von Körpern auf einander, nebst den Eigenschaften der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Gestalt, Härte, Weiche, Ruhe und Bewegung, kurz die Grundlage der objektiven Welt, zu konstruiren, sondern Dies ist nur dadurch möglich, daß im Intellekt selbst der Raum als Form der Anschauung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Gesetz der Kausalität als Regulator des Eintritts der Veränderungen präformirt seien. Das bereits fertige und aller Erfahrung vorgängige Dasein dieser Formen macht eben den Intellekt aus. Physiologisch ist er eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der

Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung. Nur hieraus ist es erklärlich, daß manche Blindgeborne eine so vollständige Kenntniß der räumlichen Verhältnisse erlangen, daß sie dadurch den Mangel des Gesichts in hohem Grade ersetzen und erstaunliche Leistungen vollbringen, wie denn vor hundert Jahren der von Kindheit auf blinde Saunderson zu Cambridge Mathematik, Optik und Astronomie gelehrt hat. Ausführlichen Bericht über Saunderson giebt Diderot: Lettre sur les aveugles.) Und eben so nur ist der umgekehrte Fall der Eva Lauk erklärlich, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Gesicht allein, eben so bald wie andere Kinder, eine richtige Anschauung der Außenwelt erlangt hat. (Den Bericht über sie findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 2, Kap. 4.) Alles Dieses also beweist, daß Zeit, Raum und Kausalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellektuellen Ursprung haben, woraus wieder folgt, daß die Anschauung der Körperwelt im Wesentlichen ein intellektueller Proceß, ein Werk des Verstandes ist, zu welchem die Sinnesempfindung bloß den Anlaß und die Data, zur Anwendung im einzelnen Falle, liefert.

Jetzt will ich dasselbe am Sinne des Gesichts nachweisen. Das unmittelbar Gegebene ist hier beschränkt auf die Empfindung der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben. Diese Empfindung ist durchaus subjektiv, d. h. nur innerhalb des Organismus und unter der Haut vorhanden. Auch würden wir, ohne den Verstand, uns jener nur bewußt werden als besondrer und mannigfaltiger Modifikationen unsrer Empfindung im Auge, die nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Aehnliches wären. Denn, was beim Sehn die Empfindung liefert ist nichts weiter, als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farbenklexen; und nicht mehr als dies ist es, was im Bewußtsein übrig bleiben würde, wenn man Dem, der vor einer ausgebreiteten, reichen Aussicht steht, etwa durch Lähmung des Gehirns, plötzlich den Verstand ganz entziehn, jedoch die Empfindung übrig lassen könnte, denn Dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf.

Daß nun aus einem so beschränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe, der Verstand, durch seine so einfache Funktion des Beziehns

der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihülfe der ihm beigegebenen Anschauungsform des Raums, die so unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächst auf der Beihülfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Diese besteht darin, daß, erstlich, die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; zweitens, daß das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlinig gebrochen wird, und endlich, daß die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären ist, daß der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hiedurch aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden, oder reflektirenden, Objekts geradezu hindeutet. Allerdings setzt der Uebergang zu diesem Objekt als Ursache schon die Erkenntniß des Kausalverhältnisses, wie auch der Gesetze des Raums voraus: diese Beiden aber sind eben die Ausstattung des Intellekts, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anschauung zu schaffen hat. Sein Verfahren hiebei wollen wir jetzt näher betrachten.

Das Erste, was er thut, ist, daß er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht stellt. Jene ursprüngliche Umkehrung entsteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des sichtbaren Objekts seine Strahlen geradlinig nach allen Seiten aussendet, die von dessen oberm Ende kommenden Strahlen sich, in der engen Oeffnung der Pupille, mit den vom untern Ende kommenden kreuzen, wodurch diese oben, jene unten, und ebenso die von der rechten Seite kommenden auf der linken, eintreffen. Der dahinter liegende Brechungsapparat im Auge, also humor aqueus, lens et corpus vitreum, dient bloß, die vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen so zu koncentriren, daß sie auf dem kleinen Raum der Retina Platz finden. Bestände nun das Sehn im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen, weil wir ihn so empfangen; sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehn blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sogleich der Verstand mit seinem Kausalgesetze ein, bezieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintraf, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt, nämlich

in der Stellung wie sie die Strahlen aussendet, nicht in der, wie sie eintrafen (siehe Fig. 1.) — Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausschließung aller anderweitigen, namentlich physiologischen, Erklärungsgründe, läßt sich auch noch dadurch bestätigen, daß, wenn man den Kopf zwischen die Beine steckt, oder am Abhange, den Kopf nach unten liegt, man dennoch die Dinge nicht verkehrt, sondern ganz richtig erblickt, obgleich den Theil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und Alles umgekehrt ist, nur der Verstand nicht.

Das Zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, ist, daß er das zwei Mal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht, da jedes Auge für sich, und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenstand erhält, dieser aber doch als nur Einer sich darstellt, welches nur im Verstande geschehen kann. Der Prozeß, durch den Dies zu Stande kommt, ist folgender. Unsere Augen stehn nur dann parallel, wenn wir in der Ferne, d. h. über 200 Fuß weit, sehn: außerdem aber richten wir sie beide auf den zu betrachtenden Gegenstand, wodurch sie konvergiren und die beiden, von jedem Auge bis zum genau fixirten Punkte des Objekts gezogenen Linien daselbst einen Winkel schließen den man den optischen, sie selbst aber die Augenaxen nennt. Diese treffen, bei gerade vor uns liegendem Objekt, genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge in einander genau entsprechende Punkte. Alsbald erkennt der Verstand, als welcher zu Allem immer nur die Ursache sucht, daß, obwohl hier der Eindruck doppelt ist, derselbe dennoch von nur einem äußern Punkte ausgeht, also nur eine Ursache ihm zu Grunde liegt: demnach stellt nunmehr diese Ursache sich als Objekt und nur einfach dar. Denn Alles, was wir anschauen, schauen wir als Ursache an, als Ursache empfundener Wirkung, mithin im Verstande. Da wir indessen nicht bloß einen Punkt, sondern eine ansehnliche Fläche des Gegenstandes mit beiden Augen und doch nur einfach auffassen, so ist die gegebene Erklärung noch etwas weiter fortzuführen. Was im Objekt seitwärts von jenem Scheitelpunkte des optischen Winkels liegt, wirft seine Strahlen nicht mehr gerade in den Mittelpunkt dieser Retina, sondern ebenso seitwärts von demselben, jedoch, in beiden Augen, auf die nämliche, z. B. die linke, Seite jeder Retina: daher sind die Stellen, welche diese Strahlen daselbst treffen, eben so gut wie die Mittelpunkte, einander symmetrisch entsprechende, oder gleichnamige Stellen. Der Verstand lernt diese bald kennen und dehnt demnach die obige Regel

seiner kausalen Auffassung auch auf sie aus, bezieht folglich nicht bloß die auf den Mittelpunkt jeder Retina fallenden Lichtstrahlen, sondern auch die, welche die übrigen einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denselben solche aussendenden Punkt im Objekt, schaut also auch alle diese Punkte, mithin das ganze Objekt, nur einfach an. Hierbei nun ist wohl zu merken, daß nicht etwa die äußere Seite der einen Retina der äußeren Seite der andern und die innere der innern, sondern die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite derandern entspricht u. s. f., die Sache also nicht im physiologischen, sondern im geometrischen Sinne zu verstehn ist. Deutliche und mannigfaltige, diesen Vorgang und alle damit zusammenhängenden Phänomene erläuternde Figuren findet man in Robert Smith's Optics, auch zum Theil in Kästner's Deutscher Uebersetzung, von 1755. Ich habe, Fig. 2, nur eine gegeben, welche eigentlich einen weiterhin beizubringenden speciellen Fall darstellt, jedoch auch dienen kann, das Ganze zu erläutern, wenn man vom Punkte R ganz absieht. Wir richten demgemäß beide Augen allzeit gleichmäßig auf das Objekt um die von denselben Punkten ausgehenden Strahlen mit dem einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen aufzufangen. Bei der Bewegung der Augen seitwärts, aufwärts, abwärts und nach allen Richtungen, trifft nun der Punkt des Objekts, welcher vornhin den Mittelpunkt jeder Retina traf, jedesmal eine andere, aber stets, in beiden Augen, eine gleichnamige, der im andern entsprechende, Stelle. Wenn wir einen Gegenstand mustern (perlustrare), lassen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um so jeden Punkt desselben successive mit dem Centro der Retina, welches am deutlichsten sieht, in Kontakt zu bringen, betasten also das Objekt mit den Augen. Hieraus wird deutlich, daß das Einfachsehn mit zwei Augen sich im Grunde ebenso verhält, wie das Betasten eines Körpers mit 10 Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in andrer Richtung erhält, welche sämmtliche Eindrücke jedoch der Verstand als von Einem Körper herrührend erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprehendirt und räumlich konstruirt. Hierauf beruht es, daß ein blinder ein Bildhauer sein kann: ein solcher war seit seinem fünften Jahre der im J. 1853 in Tyrol gestorbene, rühmlich bekannte Joseph Kleinhaus*). Denn die Anschauung geschieht immer durch den Verstand, gleichviel, von welchem Sinn er die Data erhält.

*) Ueber diesen berichtet das Frankfurter Konversationsblatt vom 22. Juli 1853: In Nauders (Tyrol) starb am 10. Juli der blinde Bildhauer Joseph Kleinhaus. In seinem fünften Jahre in Folge der Kuhpocken

Wie nun aber, wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaste, ich sofort zwei Kugeln zu fühlen glaube, weil mein auf die Ursache zurückgehender und diese den Gesetzen des Raumes gemäß konstruirender Verstand, die natürliche Lage der Finger voraussetzend, zwei Kugelflächen, welche die äußeren Seiten des Mittel- und des Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verschiedenen Kugeln zuschreiben muß, eben so nun wird mir ein gesehenes Objekt doppelt erscheinen, wenn meine Augen nicht mehr, gleichmäßig konvergirend, den optischen Winkel an einem Punkte desselben schließen, sondern jedes in einem andern Winkel nach demselben schaut, d. h. wenn ich schiele. Denn jetzt werden nicht mehr von den aus einem Punkte des Objekts ausgehenden Strahlen auf den beiden Retinen die einander symmetrisch entsprechenden Stellen getroffen, welche mein Verstand durch fortgesetzte Erfahrung, kennen gelernt hat, sondern ganz verschiedene Stellen, welche, bei gleichmäßiger Lage der Augen, nur von verschiedenen Körpern also afficirt werden könnten: daher sehe ich jetzt zwei Objekte, weil eben die Anschauung durch den Verstand und im Verstande geschieht. — Dasselbe tritt auch ohne Schielen ein, wenn nämlich zwei Gegenstände in ungleicher Entfernung vor mir stehn und ich den entfernteren fest ansehe, also an ihm den optischen Winkel schließe: denn jetzt werden die vom näher stehenden Gegenstande ausgehenden Strahlen auf einander nicht symmetrisch entsprechende Stellen in beiden Retinen treffen, mein Verstand wird daher sie zweien Gegenständen zuschreiben, d. h. ich werde das näher stehende Objekt doppelt sehn. (Hiezu Fig. 2.) Schließe ich hingegen an diesem letzteren den optischen Winkel, indem ich es fest ansehe, so wird, aus dem nämlichen Grunde, das entferntere Objekt mir doppelt erscheinen. Man darf, um dies zu erproben, nur etwan einen Bleistift zwei Fuß vom Auge halten und abwechselnd bald ihn, bald ein weit dahinter liegendes Objekt ansehn.

---

erblindet, tändelte und schnitzte der Knabe für die Langeweile. Prugg gab ihm Anleitung und Figuren zum Nachbilden, und in seinem zwölften Jahre verfertigte der Knabe einen Christus in Lebensgröße. In der Werkstätte des Bildhauers Nißl in Fügen profitirte er in der kurzen Zeit sehr viel und wurde vermöge seiner guten Anlage und seines Talentes der weithin bekannte blinde Bildhauer. Seine verschiedenartigen Arbeiten sind sehr zahlreich. Bloß seine Christusbilder belaufen sich auf vierhundert, und in diesen tritt auch in Anbetracht seiner Blindheit seine Meisterschaft zu Tage. Er verfertigte auch andere anerkennenswerthe Stücke, und vor zwei Monaten noch die Büste des Kaisers Franz Joseph, welche nach Wien übersendet wurde.

Aber das Schönste ist, daß man auch das umgekehrte Experiment machen kann, so daß man, zwei wirkliche Gegenstände gerade und nahe vor beiden offenen Augen habend, doch nur einen sieht, welches am schlagendsten beweist, daß die Anschauung keineswegs in der Sinnesempfindung liegt, sondern durch einen Akt des Verstandes geschieht. Man lasse zwei pappene Röhren, von etwa 8 Zoll Länge und 1½ Zoll Durchmesser, vollkommen parallel, nach Art des Binokularteleskops, zusammenfügen, nnd befestige vor der Oeffnung eines jeden derselben ein Achtgroschenstück. Wenn man jetzt, das andere Ende an die Augen legend, durchschaut, wird man nur ein Achtgroschenstück, von einer Röhre umschlossen, wahrnehmen. Denn, durch die Röhren, zur gänzlich parallelen Lage genöthigt, werden beide Augen von beiden Münzen gerade im Centro der Retina und den dieses umgebenden, einander folglich symmetrisch entsprechenden Stellen ganz gleichmäßig getroffen, daher der Verstand, die, bei nahen Objekten sonst gewöhnliche, ja nothwendige, konvergirende Stellung der Augenaxen voraussetzend, ein einziges Objekt als Ursache des also zurückgestrahlten Lichtes annimmt, d. h. wir nur Eines sehn: so unmittelbar ist die kausale Apprehension des Verstandes.

Die versuchten physiologischen Erklärungen des Einfachsehns einzeln zu widerlegen ist hier kein Raum. Ihre Falschheit geht aber schon aus folgenden Betrachtungen hervor. 1) Wenn die Sache auf einem organischen Zusammenhange beruhte, müßten die auf beiden Retinen einander entsprechenden Stellen, von denen nachweislich das Einfachsehn abhängt, die im organischen Sinne gleichnamigen sein; allein sie sind es, wie schon erwähnt, bloß im geometrischen. Denn organisch entsprechen einander die beiden innern und die beiden äußern Augenwinkel und Alles demgemäß; hingegen zum Behuf des Einfachsehns entspricht umgekehrt die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der linken Retina u. s. w., wie dies aus den angeführten Phänomenen unwiderleglich erhellt. Eben weil die Sache intellektual ist, haben auch nur die verständigsten Thiere, nämlich die obern Säugethiere, sodann die Raubvögel, vorzüglich die Eulen u. a. m., so gestellte Augen, daß sie beide Axen derselben auf Einen Punkt richten können. 2) Die zuerst von Neuton (Optics, querry 15th) aufgestellte Hypothese aus dem Zusammenfluß oder partieller Kreuzung der Sehnerven, vor ihrem Eintritt ins Gehirn, ist schon darum falsch, weil alsdann das Doppeltsehn durch Schielen unmöglich wäre; zudem haben bereits Vesalius und Caesalpinus anatomische Fälle angeführt, in denen gar keine Vermischung, ja, kein Kontakt der Sehnerven daselbst statt-

fand, die Subjekte aber nichtsdestoweniger einfach gesehn hatten. Endlich spricht gegen jene Vermischung des Eindrucks Dieses, daß, wenn man, das rechte Auge fest zuhaltend, mit dem linken in die Sonne sieht, man das, nachher lange anhaltende Blendungsbild nur im linken, nie im rechten Auge haben wird, oder vice versa.

Das Dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist, daß er aus den bis hierher gewonnenen bloßen Flächen Körper konstruirt, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maaßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kausal beurtheilt. Während nämlich die Objekte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie auf das Auge nur mit zweien wirken: die Empfindung beim Sehn ist, in Folge der Natur des Organes, bloß planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan; seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Gränzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe oder eine Kugel vor uns haben. Auch diese Verstandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Resultat, ins Bewußtsein kommt. Daher eben ist die Projektionszeichnung eine so schwierige, nur nach mathematischen Principien zu lösende Aufgabe und muß erst erlernt werden, obgleich sie nichts weiter zu leisten hat, als die Darstellung der Empfindung des Sehns, wie solche dieser dritten Verstandesoperation als Datum vorliegt, also des Sehns in seiner bloß planimetrischen Ausdehnung, zu deren allein gegebenen zwei Dimensionen, nebst den besagten Datis in ihnen, der Verstand alsbald die dritte hinzuthut, sowohl beim Anblick der Zeichnung, wie bei dem der Realität. Eine solche Zeichnung ist nämlich eine Schrift, welche, gleich der gedruckten, Jeder lesen, hingegen Wenige schreiben können, weil eben unser anschauender Verstand die Wirkung bloß auffaßt, um aus ihr die Ursache zu konstruiren, sie selbst aber, über dieser, alsbald ganz außer Acht läßt. Daher erkennen wir z. B. einen Stuhl augenblicklich, in jeder ihm möglichen Stellung und Lage; aber ihn in irgend einer zu zeichnen ist Sache derjenigen Kunst, die von dieser dritten Verstandesoperation abstrahirt, um bloß die Data zu derselben dem Beschauer, zu eigener Vollziehung, vorzulegen. Dies ist, wie gesagt, zunächst die Projektions-Zeichnenkunst, dann aber, im Alles

umfassenden Sinn, die Malerkunst. Das Bild liefert Linien, nach perspektivischen Regeln gezogen, helle und dunkle Stellen, nach Maaßgabe der Wirkung des Lichtes und Schattens, endlich Farbenflecke, in Qualität und Intension der Erfahrung abgelernt. Der Beschauer liest Dies ab, indem er zu gleichen Wirkungen die gewohnten Ursachen setzt. Die Kunst des Malers besteht darin, daß er die Data der Empfindung beim Sehn, wie sie vor dieser dritten Verstandesoperation sind, mit Besonnenheit festzuhalten weiß, während wir Andern, sobald wir von ihnen den besagten Gebrauch gemacht haben, sie wegwerfen, ohne sie in unser Gedächtniß aufzunehmen. Wir werden die hier betrachtete dritte Verstandesoperation noch genauer kennen lernen, indem wir jetzt zu einer vierten übergehn, welche, als ihr sehr nahe verwandt, sie mit erläutert.

Diese vierte Verstandesoperation besteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns: diese aber ist eben die dritte Dimension, von der oben die Rede war. Die Empfindung beim Sehn liefert uns zwar, wie schon gesagt, die Richtung, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre Entfernung, also nicht ihren Ort. Die Entfernung muß also erst durch den Verstand herausgebracht werden, folglich aus lauter kausalen Bestimmungen sich ergeben. Von diesen nun ist die vornehmste der Sehewinkel, unter dem das Objekt sich darstellt; dennoch ist dieser durchaus zweideutig und kann für sich allein nichts entscheiden. Er ist wie ein Wort von zwei Bedeutungen: man muß erst aus dem Zusammenhang abnehmen, welche gemeint sei. Denn, bei gleichem Sehwinkel, kann ein Objekt klein und nahe, oder groß und fern sein. Nur wenn uns seine Größe anderweitig schon bekannt ist, können wir aus dem Sehewinkel seine Entfernung erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns diese anderweitig gegeben ist, seine Größe. Auf der Abnahme des Sehewinkels in Folge der Entfernung beruht die Linearperspektive, deren Grundsätze sich hier leicht ableiten lassen. Weil nämlich unsere Sehkraft nach allen Seiten gleich weit reicht, sehn wir eigentlich Alles wie eine Hohlkugel, in deren Centro das Auge stände. Diese Kugel nun hat erstlich unendlich viele Durchschnittskreise nach allen Richtungen, und die Winkel, deren Maaß die Theile dieser Kreise abgeben, sind die möglichen Sehewinkel. Zweitens wird diese Kugel, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, größer oder kleiner: wir können sie daher auch als aus unendlich vielen koncentrischen und durchsichtigen Hohlkugeln bestehend denken. Da alle Radien divergiren, so sind diese koncentrischen Hohlkugeln in dem Maaße, als sie ferner von uns stehn, größer, und mit

ihnen wachsen die Grade ihrer Durchschnittskreise, also auch die wahre Größe der diese Grade einnehmenden Objekte. Diese sind daher, je nachdem sie von einer größern oder kleinern Hohlkugel den gleichen Theil, z. B. 10°, einnehmen, größer oder kleiner, während ihr Sehewinkel, in beiden Fällen, derselbe bleibt, also unentschieden läßt, ob es 10° einer Kugel von 2 Meilen oder von 10 Fuß Durchmesser sind, die sein Objekt einnimmt. Steht umgekehrt die Größe dieses Objekts fest, so wird die Zahl der Grade, die es einnimmt, abnehmen, in dem Maaße, als die Hohlkugel, auf die wir es versetzen, entfernter und daher größer ist: in gleichem Maaße werden mithin alle seine Grenzen zusammenrücken. Hieraus folgt die Grundregel aller Perspektive: denn da demnach, in stetiger Proportion mit der Entfernung, die Objekte und ihre Zwischenräume abnehmen müssen, wodurch alle Grenzen zusammenrücken, so wird der Erfolg sein, daß, mit der wachsenden Entfernung, alles über uns Liegende herab, alles unter uns Liegende herauf, alles zu den Seiten Liegende zusammenrückt. So weit wir eine ununterbrochene Folge sichtbarlich zusammenhängender Gegenstände vor uns haben, können wir aus diesem allmählichen Zusammenlaufen aller Linien, also aus der Linearperspektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem bloßen Sehewinkel, für sich allein, können wir es nicht, sondern alsdann muß der Verstand immer noch ein anderes Datum zu Hülfe nehmen, welches gleichsam als Kommentar des Sehewinkels dient, indem es den Antheil, den die Entfernung an ihm hat, bestimmter bezeichnet. Solcher Data sind hauptsächlich vier, die ich jetzt näher angeben werde. Vermöge ihrer geschieht es, selbst wo mir die Linearperspektive fehlt, daß, obwohl ein Mensch, der 100 Fuß von mir steht, mir in einem 24 Mal kleinern Sehewinkel, als wenn er 2 Fuß von mir stände, erscheint, ich dennoch in den meisten Fällen, seine Größe sogleich richtig auffasse, welches Alles abermals beweist, daß die Anschauung intellektual und nicht bloß sensual ist. — Ein specieller und interessanter Beleg zu dem hier dargelegten Fundament der Linearperspektive, wie auch der Intellektualität der Anschauung überhaupt, ist folgender. Wenn ich, in Folge des längern Ansehns eines gefärbten Gegenstandes von bestimmtem Umriß, z. B. eines rothen Kreuzes, dessen physiologisches Farbenspektrum, also ein grünes Kreuz, im Auge habe, so wird mir dieses um so größer erscheinen, je entfernter die Fläche ist, auf die ich es fallen lasse, und um so kleiner, je näher diese. Denn das Spektrum selbst nimmt einen bestimmten und unveränderlichen Theil meiner Retina, die zuerst vom rothen Kreuz erregte Stelle, ein, schafft also, indem

sie nach außen geworfen, d. h. als Wirkung eines äußern Gegenstandes aufgefaßt wird, einen ein für alle Mal gegebenen Sehewinkel desselben, nehmen wir an 2°: verlege ich nun diesen (hier, wo aller Kommentar zum Sehwinkel fehlt) auf eine entfernte Fläche, mit der ich ihn unvermeidlich, als zu ihrer Wirkung gehörig, identifizire, so sind es 2° einer entfernten, also sehr großen Kugel, die es einnimmt, mithin ist das Kreuz groß; werfe ich hingegen das Spektrum auf einen nahen Gegenstand, so füllt es 2° einer kleinen Kugel, ist mithin klein. In beiden Fällen fällt die Anschauung vollkommen objektiv aus, ganz gleich der eines äußern Gegenstandes, und belegt dadurch, indem sie ja von einem völlig subjektiven Grunde (das ganz anderweitig erregte Spektrum) ausgeht, die Intellektualität aller objektiven Anschauung. —

Zu den erwähnten subsidiarischen Datis also, die den Kommentar zum gegebenen Sehwinkel liefern, gehören erstlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung, verschiedenen Entfernungen anpaßt. Worin nun aber diese Veränderungen physiologisch bestehn, ist noch immer unausgemacht. Man hat sie in der Vermehrung der Konvexität bald der Cornea, bald der Lens gesucht; aber die neueste, in der Hauptsache jedoch schon von Kepler ausgesprochene Theorie, wonach die Linse beim Fernesehen zurücktritt, beim Nahesehen aber vorgeschoben und dabei durch Seitendruck stärker gewölbt wird, ist mir die wahrscheinlichere; denn danach wäre der Hergang dem Mechanismus des Operguckers ganz analog. Diese Theorie findet man ausführlich dargelegt in A. Hueck's Abhandlung „Die Bewegung der Krystalllinse", 1841. Jedenfalls haben wir von diesen innern Veränderungen des Auges, wenn auch keine deutliche Wahrnehmung, doch eine gewisse Empfindung, und diese benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwa 7 Zoll bis auf 16 Fuß weit das vollkommen deutliche Sehn möglich zu machen, so ist auch das besagte Datum für den Verstand nur innerhalb dieser Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfachsehn, erklärte, von den beiden Augenaxen gebildete, optische Winkel. Offenbar wird er kleiner, je ferner, und größer, je näher das Objekt liegt. Dieses verschiedene Richten der Augen gegen einander ist nicht ohne eine gewisse, leise Empfindung davon, die aber auch nur sofern ins Bewußtsein kommt, als der Verstand sie, bei seiner intuitiven Beurtheilung der Entfernung, als Datum gebraucht. Dieses Datum läßt zudem nicht bloß die

Entfernung, sondern auch genau den Ort des Objekts erkennen, vermöge der Parallaxe der Augen, die darin besteht, daß jedes derselben das Objekt in einer etwas andern Richtung sieht, weshalb es zu rücken scheint, wenn man ein Auge schließt. Daher wird man, mit einem geschlossenen Auge, nicht leicht das Licht putzen können, weil dann dies Datum wegfällt. Da aber, sobald der Gegenstand 200 Fuß, oder weiter, abliegt, die Augen sich parallel richten, also der optische Winkel ganz wegfällt, so gilt dieses Datum nur innerhalb der besagten Entfernung.

Ueber diese hinaus kommt dem Verstande die Luftperspektive zu Hülfe, als welche durch das zunehmende Dumpfwerden aller Farben, das Erscheinen des physischen Blau vor allen dunkeln Gegenständen (Goethe's vollkommen wahrer und richtiger Farbenlehre gemäß) und das Verschwimmen der Kontoure, ihm eine größere Entfernung ankündigt. Dieses Datum ist in Italien, wegen der großen Durchsichtigkeit der Luft, äußerst schwach; daher es uns daselbst leicht irre führt: z. B. von Fraskati aus gesehn scheint Tivoli sehr nahe. Hingegen erscheinen uns im Nebel, welcher eine abnorme Vermehrung dieses Datums ist, alle Gegenstände größer, weil der Verstand sie entfernter annimmt.

Endlich bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelst der uns intuitiv bekannten Größe der dazwischen liegenden Gegenstände, wie Felder, Ströme, Wälder u. s. w. Sie ist nur bei ununterbrochenem Zusammenhang, also nur auf irdische, nicht auf himmlische Objekte anwendbar. Ueberhaupt sind wir mehr eingeübt, sie in horizontaler, als perpendikularer Richtung zu gebrauchen; daher die Kugel auf einem Thurm von 200 Fuß Höhe uns viel kleiner erscheint, als wenn sie auf der Erde 200 Fuß von uns liegt, weil wir hier die Entfernung richtiger in Anschlag bringen. So oft Menschen irgendwie uns so zu Gesicht kommen, daß das zwischen ihnen und uns Liegende großen Theils verborgen bleibt, erscheinen sie uns auffallend klein.

Theils dieser letztern Schätzungsart, sofern sie, gültig, nur auf irdische Objekte und in horizontaler Richtung anwendbar ist, theils der nach der Luftperspektive, die sich im selben Fall befindet, ist es zuzuschreiben, daß unser anschauender Verstand, nach dem Horizont hin, Alles für entfernter, mithin für größer hält, als in der senkrechten Richtung. Daher kommt es, daß der Mond am Horizont so viel größer erscheint, als im Kulminationspunkt, während doch sein wohlgemessener Sehewinkel, also das Bild, welches er ins Auge wirft, alsdann durchaus nicht größer ist, wie auch, daß das Himmelsgewölbe sich abgeplattet darstellt, d. h. horizontal weiter, als perpendikular, ausgedehnt. Beides ist also rein intellektual, oder cerebral, nicht op-

tisch, oder sensual. Die Einwendung, daß der Mond, auch wenn kulminirend, bisweilen getrübt und doch nicht größer erscheine, ist dadurch zu widerlegen, daß er daselbst auch nicht roth erscheint, weil die Trübung durch gröbere Dünste geschieht und daher anderer Art, als die durch die Luftperspektive ist, wie auch dadurch, daß wir, wie gesagt, diese Schätzung nur in der horizontalen, nicht in der perpendikularen Richtung anwenden, auch in dieser Stellung andere Korrektive eintreten. Saussüre soll, vom Montblanc aus, den aufgehenden Mond so groß gesehen habe, daß er ihn nicht erkannte und vor Schreck ohnmächtig ward.

Hingegen beruht auf der isolirten Schätzung nach dem Sehewinkel allein, also der Größe durch die Entfernung, und der Entfernung durch die Größe, die Wirkung des Teleskops und der Loupe, weil hier die vier andern, supplementarischen Schätzungsmittel ausgeschlossen sind. Das Teleskop vergrößert wirklich, scheint aber bloß näher zu bringen, weil die Größe der Objekte uns empirisch bekannt ist, und wir nun ihre vermehrte scheinbare Größe aus der geringen Entfernung erklären; so erscheint z. B. ein Haus, durch das Teleskop gesehen nicht zehn Mal größer, sondern zehn Mal näher. Die Lupe hingegen vergrößert nicht wirklich, sondern macht es uns nur möglich, das Objekt dem Auge so nahe zu bringen, wie wir dies außerdem nicht könnten, und dasselbe erscheint nur so groß, wie es, in solcher Nähe, auch ohne Loupe erscheinen würde. Nämlich die zu geringe Konvexität der Lens und Cornea gestattet uns kein deutliches Sehn in größerer Nähe, als 8—10 Zoll vom Auge; vermehrt nun aber die Konvexität der Loupe, statt jener, die Brechung, so erhalten wir, selbst bei $1/2$ Zoll Entfernung vom Auge, noch ein deutliches Bild. Das in solcher Nähe und ihr entsprechender Größe gesehene Objekt versetzt unser Verstand in die natürliche Entfernung des deutlichen Sehens, also 8—10 Zoll vom Auge, und schätzt nun nach dieser Distanz, unter dem gegebenen Sehewinkel, seine Größe.

Ich habe alle diese das Sehen betreffenden Vorgänge so ausführlich dargelegt, um deutlich und unwiderleglich darzuthun, daß in ihnen vorwaltend der Verstand thätig ist, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als Wirkung auffaßt und sie auf ihre Ursache bezieht, auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauungen des Raums und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt zu Stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert. Und zwar vollzieht er dieses Geschäft allein durch seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist, und daher

ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihülfe der Reflexion, d. i. der abstrakten Erkenntniß, mittelst Begriffe und Worte, als welche das Material der sekundären Erkenntniß, d. i. des Denkens, also der Vernunft, sind.

Diese Unabhängigkeit der Verstandeserkenntniß von der Vernunft und ihrer Beihülfe erhellt auch daraus, daß, wenn ein mal der Verstand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Ursache setzt, und mithin diese geradezu anschaut, wodurch der falsche Schein entsteht, die Vernunft immerhin den wahren Thatbestand in abstracto richtig erkennen mag, ihm damit jedoch nicht zu Hülfe kommen kann, sondern, ihrer bessern Erkenntniß ungeachtet, der falsche Schein unverrückt stehen bleibt. Dergleichen Schein ist z. B. das oben erörterte Doppeltsehn und Doppelttasten, in Folge der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer normalen Lage; ingleichen der erwähnte, am Horizont größer erscheinende Mond; ferner das sich ganz als schwebender, solider Körper darstellende Bild im Brennpunkt eines Hohlspiegels; das gemalte Rilievo, welches wir für ein wirkliches ansehn; die Bewegung des Ufers oder der Brücke, worauf wir stehn, während ein Schiff durchfährt; hohe Berge, die viel näher erscheinen, als sie sind, wegen des Mangels der Luftperspektive, welcher eine Folge der Reinheit der Atmosphäre, in der ihre hohen Gipfel liegen, ist, und hundert ähnliche Dinge, bei welchen allen der Verstand die gewöhnliche, ihm geläufige Ursache voraussetzt, diese also sofort anschaut, obgleich die Vernunft den richtigen Thatbestand auf anderen Wegen ermittelt hat, damit aber jenem, als welcher ihrer Belehrung unzugänglich, weil in seinem Erkennen ihr vorhergängig, ist, nicht beikommen kann, wodurch der falsche Schein, d. i. der Trug des Verstandes, unverrückbar stehn bleibt, wenn gleich der Irrthum, d. i. der Trug der Vernunft, verhindert wird. — Das vom Verstande richtig Erkannte ist die Realität, das von der Vernunft richtig Erkannte die Wahrheit, d. i. ein Urtheil, welches Grund hat; jener ist der Schein (das fälschlich Angeschaute), dieser der Irrthum (das fälschlich Gedachte) entgegengesetzt.

Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt, so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben, sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendiren und eigentlich sehn; sondern sie sind, die ersten

Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objektive Welt allmählich in ihr Bewußtsein tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum ersten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. Man kann auch beobachten, daß sie noch lange mit dem Sehn und Tasten experimentiren, um ihre Apprehension der Gegenstände unter verschiedener Beleuchtung, Richtung und Entfernung derselben, zu vervollkommnen, und so ein stilles, aber ernstes Studium treiben, bis sie alle die oben beschriebenen Verstandsoperationen des Sehens erlernt haben. Viel deutlicher jedoch ist diese Schule an spät operirten Blindgebornen zu konstatiren, da diese von ihren Wahrnehmungen Bericht erstatten. Seit Chesselden's berühmt gewordenem Blinden (über welchen der ursprüngliche Bericht in den Philosophical transactions Vol. 35. steht) hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedes Mal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehn, aber noch keine objektive Anschauung der Gegenstände haben, denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. Als Chesselden's Blinder zum ersten Mal sein Zimmer mit den verschiedenen Gegenständen darin erblickte, unterschied er nichts daran, sondern hatte nur einen Totaleindruck, wie von einem, aus einem einzigen Stücke bestehenden Ganzen; er hielt es für eine glatte, verschieden gefärbte Oberfläche. Es fiel ihm nicht ein, gesonderte, verschieden entfernte, hinter einander geschobene Dinge zu erkennen. Bei solchen hergestellten Blinden muß das Getast, als welchem die Dinge schon bekannt sind, diese dem Gesicht erst bekannt machen, gleichsam sie präsentiren und einführen. Ueber Entfernungen haben sie Anfangs gar kein Urtheil, sondern greifen nach Allem. Einer konnte, als er sein Haus von außen sah, nicht glauben, daß alle die großen Zimmer in dem kleinen Dinge da sein sollten. Ein Anderer war hocherfreut, als er, mehrere Wochen nach der Operation, die Entdeckung machte, daß die Kupferstiche an der Wand allerlei Gegenstände vorstellten. Im Morgenblatt vom 23. Oktober 1817 steht Nachricht von einem Blindgebornen, der im 17. Lebensjahre das Gesicht erhielt. Er mußte das verständige Anschauen erst lernen, erkannte keinen ihm vorher durch das Getast bekannten Gegenstand sehend wieder. Der

Tastsinn mußte dem Gesichtssinn erst jeden einzelnen Gegenstand bekannt machen. So auch hatte er gar kein Urtheil über die Entfernungen der gesehenen Objekte, sondern griff nach Allem. — Franz, in seinem Buche: The eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight (London, Churchill 1839), sagt pag. 34—36: „A definite idea of distance, as well as of form and size, is only, obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Casper Hauser*), in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had ad first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagencies. — Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam**), of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the

---

*) Feuerbach's Caspar Hauser — Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen. Anspach 183?, S. 78 2c.

**) Haslam's Observations on Madness and Melancholy, 2. Ed. pag. 192.

moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects.“

Physiologische Bestätigung erhält die hier dargelegte Intellektualität der Anschauung durch Flourens: De la vie et de l'intelligence (Deuxième édition, Paris, Garnier Frères, 1858). Pag. 49, unter der Ueberschrift: Opposition entre les tubercules et les lobes cérèbraux, sagt Flourens: „Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la *sensation*, du *sens* de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la *sensation*, le *sens*, la *sensibilité* de la rétine, la *mobilité* de l'iris; elle ne détruit que la *perception* seule. Dans un cas, c'est un fait *sensorial;* et, dans l'autre, un fait *cérébral;* dans un cas, c'est la perte du *sens*; dans l'autre, c'est la perte de la *perception*. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1⁰ par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2⁰ par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et volià encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie.“ Ferner sagt Flourens pag. 77. unter der Ueberschrift: Séparation de la Sensibilté et de la Perception: „Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la *sensibilité* de la *pereeption*. Quand on enlève le *cerveau proprement dit* (*lobes* ou *hémisphères cérébraux)* à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport a l'oeil rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'*iris* reste contractile, le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus *vision*, quoique tout ce qui est *sensation* subsiste; il n'y a plus *vision,* parce qu'il n'y a plus *perception*. Le *percevoir,* et non le *sentir*, est donc le premier élément de l'*intelligence*. La *perception* est partie de l'*intelligence,* car elle se perd avec l'*intelligence*, et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères cérébraux;* et la *sensibilité* n'en es point partie, puisqu'elle subiste après la perte de l'*intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères*.“

Daß die Intellektualität der Anschauung im Allgemeinen schon von den Alten eingesehen wurde, bezeugt der berühmte Vers des alten Philosophen Epicharmus:

Νους ὁςῃ και νους ακουει· τ᾽ αλλα κωφα και τυφλα. (Mens videt

mens audit, caetera surda et coeca.) Plutarch, der ihn (de solert. animal: c. 3) anführt, setzt hinzu: *ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αίσθησιν ου ποιουντος* (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), und sagt kurz zuvor: *Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπ ναανευ ὑπαρχει.* (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse" demonstrat). Bald darauf aber sagt er: *ὁθεν αναγκη, πασιν, οἱς το αισθανεσθαι, και το νοειν. ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν* (quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Hiemit wäre denn wieder ein Vers desselben Epicharmus in Verbindung zu setzen, den Diogenes Laertius (III, 16) anführt:

Ευμαιε, το σοφον εστιν καθ' ἑν μονον,
αλλ' ὁσα περ ζῃ, παντα κρι γνωμαν εχει.

(Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent.) Auch Porphyrius (de abstinentia, III, 21) ist bemüht, ausführlich darzuthun, daß alle Thiere Verstand haben.

Daß nun Diesem so sei, folgt aus der Intellektualität der Anschauung nothwendig. Alle Thiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntniß des Kausalitätsgesetzes, haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit, aber stets wenigstens soviel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist; denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. Den Verstand der obern Thiere wird Keiner, den es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehn. Aber auch daß ihre Erkenntniß der Kausalität wirklich a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit, Dies auf Jenes folgen zu sehn, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung anticipirt. Vor Kurzem hatte ich in meinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Fenstergardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnure zieht: als ich nun Dies zum ersten Mal, Morgens beim Aufstehen, ausführte, bemerkte ich, zu meiner Ueberraschung, daß mein sehr kluger Pudel ganz verwundert dastand und sich, aufwärts und seitwärts, nach der Ursache des Phänomens umsah, also die Veränderung suchte, von der er a priori wußte, daß sie vorgegangen sein müsse; das Selbe wiederholte sich noch am folgenden Morgen. — Aber auch die untersten Thiere, sogar noch der Wasserpolyp, ohne gesonderte Sinneswerkzeuge, wann er, auf seiner

Wasserpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit seinen Armen sich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert, hat Wahrnehmung, folglich Verstand.

Und von diesem untersten Verstande ist der des Menschen, den wir jedoch von dessen Vernunft deutlich sondern, nur dem Grade nach verschieden; während alle dazwischen liegende Stufen von der Reihe der Thiere ausgefüllt werden, deren oberste Glieder, also der Affe, Elephant, Hund, uns durch ihren Verstand in Erstaunen setzen. Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse, zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den anderen Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern unter einander, wo nun, wie wir im vorigen § gesehen haben, das Kausalitätsverhältniß unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursache, als Reiz und als Motiv, nach welchen Dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verstande allein verstanden wird. Sind es nun, von jenen Dreien, die *Ursachen*, im engsten Sinne, denen er nachspürt; dann schafft er Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie und erfindet Maschinen, zum Heil und zum Verderben, stets aber liegt allen seinen Entdeckungen, in letzter Instanz, ein unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung zum Grunde. Denn dieses ist die alleinige Form und Funktion des Verstandes; keineswegs aber das komplicirte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien, deren Nichtigkeit ich nachgewiesen habe. — (Alles Verstehn ist ein unmittelbares und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgesetzt werden muß, um fixirt zu werden. Daher ist Rechnen nicht Verstehn und liefert an sich kein Verständniß der Sachen. Das Rechnen hat es mit lauter abstrakten Größenbegriffen zu thun, deren Verhältniß zu einander es feststellt. Dadurch erlangt man nie das mindeste Verständniß eines physischen Vorgangs. Denn zu einem solchen ist erfordert *anschauliche* Auffassung der räumlichen Verhältnisse, mittels welcher die Ursachen wirken. Rechnungen haben bloß Werth für die Praxis, nicht für die Theorie. Sogar kann man sagen: *wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf.* Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem kausalen Zusammenhang des physischen Hergangs gänzlich entfremdet: er steckt in lauter abstrakten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr, als *Wieviel*; nie *Was*. Mit l'expérience et le calcul, diesem Waidspruch der französischen Physiker, reicht man also keineswegs aus. —) Sind

hingegen die Reize der Leitfaden des Verstandes, so wird er Physiologie der Pflanzen und Thiere, Therapie und Toxikologie zu Stande bringen. Hat er endlich sich auf die Motivation geworfen dann wird er entweder sie bloß theoretisch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geschichte, Politik, auch dramatische und epische Poesie, zu Tage fördern; oder aber sich ihrer praktisch bedienen, entweder bloß um Thiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelst der Mechanik, zu Maschinen so klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, seiner Absicht in die Hände spielt; oder ob er ebenso die gemeinsamen, oder die individuellen Neigungen der Menschen zu seinen Zwecken ins Spiel versetzt, ist, hinsichtlich der dabei thätigen Funktion, dasselbe. In dieser praktischen Anwendung nun wird der Verstand Klugheit und, wenn sie mit Ueberlistung Anderer geschieht, Schlauheit genannt, auch wohl, wenn seine Zwecke sehr geringfügig sind, Pfiffigkeit, auch, wenn sie mit dem Nachtheil Anderer verknüpft sind, Verschmitztheit. Hingegen heißt er bloß im theoretischen Gebrauch Verstand schlechtweg, in den höheren Graden aber alsdann Scharfsinn, Einsicht, Sagacität, Penetration; sein Mangel hingegen Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit u. s. w. Diese höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen, wiewohl Uebung und Kenntniß des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert sind; wie wir dies ja selbst an seiner ersten Anwendung, also an der empirischen Anschauung, gesehen haben. Vernunft hat jeder Tropf, giebt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die primäre Erkenntniß, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Demgemäß ist auch der Kern jeder großen Entdeckung, wie auch jedes welthistorischen Plans, das Erzeugniß eines glücklichen Augenblicks, in welchem, durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande komplicirte Kausalreihen oder verborgene Ursachen tausendmal gesehener Phänomene oder nie betretene, dunkle Wege sich plötzlich erhellen. —

Durch die obigen Auseinandersetzungen der Vorgänge beim Tasten und Sehn ist unwidersprechlich dargethan, daß die empirische Anschauung im Wesentlichen das Werk des Verstandes ist, dem dazu die Sinne nur den im ganzen ärmlichen Stoff, in ihren Empfindungen, liefern, so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber besteht dabei

sein Verfahren im Uebergehn von gegebenen Wirkungen und ihren Ursachen, welche, eben erst dadurch, sich als Objekte im Raume darstellen. Die Voraussetzung dazu ist das Gesetz der Kausalität, welches eben deshalb vom Verstande selbst hinzugebracht sein muß, da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form, in der alle äußere Erfahrung auftritt; wie also sollte es erst aus der Erfahrung geschöpft sein, deren wesentliche Voraussetzung es selbst ist? — Eben weil es Dies schlechterdings nicht kann, Locke's Philosophie aber alle Apriorität aufgehoben hatte, leugnete Hume die ganze Realität des Kausalitätsbegriffes. Dabei erwähnte schon er (im 7ten seiner essays on human understanding) zwei falsche Hypothesen, die man in unseren Tagen wieder vorgebracht hat: die eine, daß die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes, die andere, daß der Widerstand, den die Körper unserm Druck gegen sie entgegensetzen, der Ursprung und Prototyp des Kausalitätsbegriffes sei. Hume widerlegt Beides in seiner Weise und seinem Zusammenhang. Ich aber so: zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Kausalzusammenhang, sondern Beide sind unmittelbar Eins und Dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird, ein Mal im Selbstbewußtsein, oder innern Sinn, als Willensakt, und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanschauung, als Leibesaktion. (Vgl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, pag. 41.) Die zweite Hypothese ist falsch, erstlich weil, wie oben ausführlich gezeigt, eine bloße Empfindung des Tastsinnes noch gar keine objektive Anschauung, geschweige den Kausalitätsbegriff liefert; nie kann dieser bloß aus dem Gefühl einer verhinderten Leibesanstrengung hervorgehn, die ja auch oft ohne äußere Ursache eintritt; und zweitens, weil unser Drängen gegen einen äußern Gegenstand, da es ein Motiv haben muß, schon die Wahrnehmung desselben, diese aber die Erkenntniß der Kausalität voraussetzt. — Die Unabhängigkeit des Kausalitätsbegriffes von aller Erfahrung konnte aber gründlich nur dadurch dargethan werden, daß die Abhängigkeit aller Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, von ihm, nachgewiesen wurde, wie ich dies im Obigen geleistet habe. Daß Kant's in derselben Absicht aufgestellter Beweis falsch ist, werde ich § 23 darthun.

Hier ist auch der Ort darauf aufmerksam zu machen, daß Kant die Vermittelung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewußte Kausalitätsgesetz entweder nicht eingesehn, oder, weil es zu seinen Ansichten nicht paßte, geflissentlich umgangen hat. In der Krit. d. rein. Vern. kommt das Verhältniß der Kausalität zur

Anschauung nicht in der Elementarlehre, sondern an einem Orte, wo man es nicht suchen würde, zur Sprache, nämlich im Kapitel von den Paralogismen der reinen Vernunft, und zwar in der Kritik des vierten Paralogismus der transscendenten Psychologie, in der ersten Auflage allein, S. 367 fg. Schon daß er jener Erörterung diese Stelle angewiesen, zeigt an, daß er, bei Betrachtung jenes Verhältnisses, immer nur den Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, nicht aber das Entstehen der Anschauung selbst im Auge gehabt hat. Demgemäß sagt er hier, daß das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer uns nicht geradezu in der Wahrnehmung gegeben sei, sondern als äußere Ursache derselben hinzugedacht und also geschlossen werden könne. Allein wer Dies thut, ist ihm ein transscendentaler Realist, mithin auf dem Irrweg begriffen. Denn unter dem „äußern Gegenstande" versteht Kant hier schon das Ding an sich. Der transscendentale Idealist hingegen bleibt bei der Wahrnehmung eines empirisch Realen, d. h. im Raume außer uns Vorhandenen, stehn, ohne, um ihr Realität zu geben, erst auf eine Ursache derselben schließen zu müssen. Die Wahrnehmung ist nämlich, bei Kant, etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihülfe des Kausalnexus, und mithin des Verstandes, zu Stande kommt: er identifizirt sie geradezu mit der Empfindung. Dies belegt a. a. O. die Stelle S. 371: „ich habe, in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, eben so wenig nöthig" u. s. w., wie auch, S. 272, diese: „man kann zwar einräumen, daß" u. s. w. Aus diesen Stellen geht vollkommen deutlich hervor, daß bei ihm die Wahrnehmung äußerer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig ist, dieses also nicht in jene, als Element und Bedingung derselben, eingeht: die bloße Sinnesempfindung ist ihm sofort Wahrnehmung. Bloß sofern man nach Dem, was, im transscendentalen Sinne verstanden, außer uns sein mag, also nach dem Dinge an sich selbst frägt, kommt bei der Anschauung die Kausalität zur Sprache. Kant nimmt ferner das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntniß vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahnung davon, daß die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, als welche außerdem nimmermehr zu Stande käme, wie Dies meine obige Analyse derselben unwiderleglich beweist. Daher muß denn Kant das Entstehn der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen: sie ist, bei ihm, wie durch ein Wunder gegeben, bloß Sache der Sinne, fällt also mit der Empfindung zusammen.

Uebrigens hat, durch meine Berichtigung der Sache, die von Kant aufgestellte idealistische Grundansicht durchaus nichts verloren; ja, sie hat vielmehr gewonnen, sofern bei mir die Forderung des Kausalgesetzes in der empirischen Anschauung, als ihrem Produkt, aufgeht und erlischt, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transscendenten Frage nach dem Ding an sich. Sehen wir nämlich auf meine obige Theorie der empirischen Anschauung zurück, so finden wir, daß das erste Datum zu derselben, die Sinnesempfindung, ein durchaus Subjektives, ein Vorgang innerhalb des Organismus, weil unter der Haut, ist. Daß diese Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Ursachen sie anregen, dennoch mit der Beschaffenheit dieser durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Rose nicht mit der Röthe, — hat schon Locke ausführlich und gründlich dargethan. Allein auch daß sie nur überhaupt eine äußere Ursache haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserm Gehirn liegt, ist folglich zuletzt nicht weniger subjektiv, als die Empfindung selbst. Ja, die Zeit, diese erste Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kausalitätsbegriffs erst eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nach-außen-verlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargethan hat, eine subjektive Form des Intellekts. Wir finden demnach sämmtliche Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas schlechthin von uns Verschiedenes, ein Ding an sich selbst, sichere Anweisung gäbe. — Aber noch mehr: unter dem Begriff der Materie denken wir Das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren specifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, Eins und dasselbe sein muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts Anderes, als die besondere und speciell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist wenn wir davon absehn, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unseres eigenen Verstandes, das nach außen projicirte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lauter Kausalität, ihr Wesen ist das Wirken überhaupt. (Vergl. Welt als W. und V. 2. Aufl., Bd. 1, § 4, S. 9, u. Bd. 2, S. 48, 49; 3. Aufl., I, 10, u. II, 52.)

Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken; sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes. Denn reine Kausalität, bloßes Wirken, ohne bestimmte Wirkungsart, kann nicht anschaulich gegeben werden, daher in keiner Erfahrung vorkommen. — Die Materie ist also nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts, so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursache und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist. Eben dieserhalb nun wieder kann auf die Materie selbst das Gesetz der Kausalität keine Anwendung finden, d. h. sie kann weder entstehn, noch vergehn, sondern ist und beharrt. Denn da aller Wechsel der Accidenzien (Formen und Qualitäten), d. i. alles Entstehn und Vergehn, nur vermöge der Kausalität eintritt, die Materie aber die reine Kausalität als solche, objektiv aufgefaßt, selbst ist, so kann sie ihre Macht nicht an sich selbst ausüben, wie das Auge Alles, nur nicht sich selbst sehn kann. Da ferner „Substanz" identisch ist mit Materie, so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt, Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. — Dies sind nun also die Resultate, zu denen der wahre, d. i. der transscendentale Idealismus leitet. Daß wir zum Dinge an sich selbst, d. i. dem überhaupt auch außer der Vorstellung Existirenden, nicht auf dem Wege der Vorstellung gelangen können, sondern dann einen ganz andern, durch das Innere der Dinge führenden Weg, der uns gleichsam durch Verrath die Festung öffnet, einschlagen müssen, habe ich durch mein Hauptwerk dargethan. —

§ 22.

Vom unmittelbaren Objekt.

Die Sinnesempfindungen des Leibes also sind es, welche die Data zur allerersten Anwendung des Kausalgesetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anschauung dieser Klasse von Objekten entsteht, die folglich ihr Wesen und Dasein nur vermöge und in der Ausübung der also eingetretenen Verstandesfunktion hat.

Insofern nun der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte, also das diese Vermittelnde ist, hatte ich ihn, in der ersten Auflage dieser Abhandlung, das unmittelbare Objekt genannt, welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann. Denn, obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist, so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar, sondern soweit bleibt

Alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen, nicht aber er selbst, denn er liefert hiebei dem Bewußtsein bloße Empfindungen. Objektiv, also als Objekt, wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen andern Objekten, sich im Verstande, oder Gehirn (welches Eins ist) als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch objektiv darstellt, welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet, u. s. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verstand, auch ihn, gleich andern Objekten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach, räumlich konstruirt. — Die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen dieser Klasse im Bewußtsein hängt demnach ab von der Stellung, welche sie in der Alles verbindenden Verkettung der Ursachen und Wirkungen, zu dem jedesmaligen Leibe des Alles erkennenden Subjektes erhalten.

§ 23.

Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises der Apriorität des Kausalitätsbegriffes.

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Kausalität für alle Erfahrung, seiner Apriorität und seiner eben aus dieser folgenden Beschränkung auf die Möglichkeit der Erfahrung ist ein Hauptgegenstand der Kritik der reinen Vernunft. Jedoch kann ich dem daselbst gegebenen Beweis der Apriorität des Satzes nicht beistimmen. Er ist im Wesentlichen folgender: „Die zu aller empirischen Kenntniß nöthige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft giebt Succession, aber noch keine bestimmmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Succession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urtheilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursache und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben.“ (Siehe Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl., S. 201; 5. Aufl., S. 246.)

Danach also soll die Ordnung der Succession der Veränderungen realer Objekte allererst vermittelst der Kausalität derselben für eine

objektive erkannt werden. Kant wiederholt und erläutert diese Behauptung, in der Kritik der reinen Vernunft, besonders in seiner „zweiten Analogie der Erfahrung“ (1. Aufl., S. 189; vollständiger in der 5. Aufl., S. 232), sodann am Schlusse seiner „dritten Analogie“, welche Stelle ich Jeden, der das Folgende verstehen will, nachzulesen bitte. Er behauptet hier überall, daß die Objektivität der Succession der Vorstellungen, welche er als ihre Uebereinstimmung mit der Succession realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der sie einander folgen, d. h. durch das Gesetz der Kausalität, daß also durch meine bloße Wahrnehmung das objektive Verhältniß auf einander folgender Erscheinungen völlig unbestimmt bleibe, indem ich alsdann bloß die Folge meiner Vorstellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehension aber zu keinem Urtheil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urtheil sich nicht auf das Gesetz der Kausalität stützt, indem ich außerdem, in meiner Apprehension, die Succession der Wahrnehmungen auch in ganz umgekehrter Ordnung könnte gehn lassen, da nichts ist, was sie als objektiv bestimmt. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er das Beispiel eines Hauses an, dessen Theile er in jeder beliebigen Succession, z. B. von oben nach unten, und von unten nach oben betrachten kann, wo also die Bestimmung der Succession bloß subjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil sie von seiner Willkür abhängt. Und als Gegensatz stellt er die Wahrnehmung eines den Strom herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerst und successive immer mehr unterhalb des Laufs des Stroms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Succession der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann, daher er hier die subjektive Folge seiner Apprehension ableitet von der objektiven Folge in der Erscheinung, die er deshalb eine Begebenheit nennt. Ich behaupte dagegen, daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntniß objektiv ist, d. h. eine Erkenntniß von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegen einander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Theil desselben, nämlich das Auge, und der andre ist das Haus, gegen dessen Theile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen

Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist. Die Bewegung seines Leibes nach seinem Willen ist für ihn, sofern er sich rein erkennend verhält, bloß eine empirisch wahrgenommene Thatsache. Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall, umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter eben sowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Succession der Wahrnehmungen der Theile des Hauses von seiner Willkür abhängt, will Kant abnehmen, daß sie keine objektive und keine Begebenheit sei. Aber das Bewegen seines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ist eine Begebenheit und die entgegengesetzte vom Keller zum Dach eine zweite, so gut wie das Fahren des Schiffs. Es ist hier gar kein Unterschied, so wie, in Hinsicht auf das Begebenheitsein oder nicht, kein Unterschied ist, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe, oder diese an mir; beides sind Begebenheiten. Fixire ich, vom Ufer aus, den Blick auf ein diesem nahe vorbeifahrendes Schiff, so wird es mir bald scheinen, daß das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff stillestehe; hierbei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe; aber die reale Succession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiff erkenne ich dennoch objektiv und richtig. Kant würde auch, in dem von ihm aufgestellten Fall, nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und daß die Succession seiner empirischen Anschauungen abhängt von der Succession der Einwirkungen andrer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkür des Subjekts, Statt hat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die successive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung unter einander stehn.

Kant sagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: also empirisch läßt sich keine Succession von Vorstellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erscheinungen unterscheiden von den Veränderungen bloß subjektiver Vorstellungen. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der Zustände einander folgen, läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde sein, daß wir gar keine

Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursache und Wirkung, und daß jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsre Willkür so und nicht anders bestimmt sei. Ich muß gegen alles Dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl auf einander folgen können, ohne aus einander zu erfolgen. Und Dies thut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da Dies a priori fest steht: nur folgt sie nicht bloß auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit der Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehn, ist eben was man Zufall nennt, welches Wort von Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften herkommt: eben so *το συμβεβηκος* von *συμβαινειν*. (Vergl. Arist. Anal. post. I, 4.) Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft, so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Eben so ist die Succession der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer; aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung auf einander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursache und Wirkung von einander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrthum, ohne daß die richtige Erkenntniß ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte. Hierdurch wird, beiläufig gesagt, auch Hume's Hypothese widerlegt, da die älteste und ausnahmsloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend Einen verleitet hat, sie für Ursache und Wirkung von einander zu halten.

Kant sagt a. a. O., daß eine Vorstellung nur dadurch objektive Realität zeige (das heißt doch wohl von bloßen Phantasmen unterschieden werde), daß wir ihre nothwendige und einer Regel (dem

Kausalgesetz) unterworfene Verbindung mit andern Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unsrer Vorstellungen erkennen. Aber von wie wenigen Vorstellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das Kausalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen giebt! und doch wissen wir immer die objektiven von den subjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterscheiden. Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äußern Eindrücken isolirt ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt der sensibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtsein, den Irrthum erkennen, obgleich auch im Traum, so lange er nicht abbricht, das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. Fast möchte man glauben, daß Kant, bei obiger Stelle, unter Leibnizens Einfluß gestanden hat, so sehr er auch sonst diesem, in seiner ganzen Philosophie, entgegengesetzt ist, wenn man nämlich beachtet, daß ganz ähnliche Aeußerungen sich in Leibnizens Nouveaux essais sur l'entendement (Liv. IV, ch. 2, § 14) finden, z. B. la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.

Bei diesem ganzen Beweise der Apriorität und Nothwendigkeit des Kausalitätsgesetzes, daraus, daß wir nur durch dessen Vermittelung die objektive Succession der Veränderungen erkennten und es insofern Bedingung der Erfahrung wäre, ist Kant offenbar in einen höchst wunderlichen und so palpabeln Irrthum gerathen, daß derselbe nur zu erklären ist als eine Folge seiner Vertiefung in den apriorischen Theil unsrer Erkenntniß, welche ihn aus den Augen verlieren ließ, was sonst Jeder hätte sehn müssen. Den allein richtigen Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes habe ich § 21 gegeben. Bestätigt wird dieselbe jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns

z. B. denken, daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieses ohne eine Ursache geschähe.

Kant in seinem Beweise ist in den, dem des Hume entgegengesetzten Fehler gerathen. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das Erfolgen begreifen, das bloße Folgen aber so wenig wie den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, bloß durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant a. a. O. leugnet) empirisch erkannt werden, so gut wie das Nebeneinandersein der Dinge im Raum. Die Art aber, wie etwas auf ein Andres in der Zeit überhaupt folge, ist so wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem Andern erfolge: jene Erkenntniß ist durch die reine Sinnlichkeit, diese durch den reinen Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erscheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kausalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 275; 5. Aufl., S. 331) dem Leibniz vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuire." — Ueber die Succession ist meine Ansicht diese. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntniß der bloßen Möglichkeit der Succession. Die Succession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als wirklich. Die Nothwendigkeit aber einer Succession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kausalität: und daß wir den Begriff von Nothwendigkeit einer Succession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Kausalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori gegebenes ist. Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnißvermögens liegenden Grundform einer nothwendigen Verbindung aller unsrer Objekte, d. h. Vorstellungen: er ist die gemeinsame Form aller Vorstellungen und der alleinige Ursprung des Begriffs der Nothwendigkeit, als welcher schlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund gesetzt ist. Daß in der Klasse von Vorstellungen, die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, daher denn die nothwendige Verbindung hier als Regel der Succession er-

scheint. In andern Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde wird uns die nothwendige Verbindung, die er überall heischt, in ganz andern Formen, als die Zeit, und folglich nicht als Succession erscheinen, aber immer den Charakter einer nothwendigen Verbindung beibehalten, wodurch sich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen seinen Gestalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Gesetze, deren Ausdruck jener Satz ist, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kant's richtig, so würden wir die Wirklichkeit der Succession bloß aus ihrer Nothwendigkeit erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt sich Kant's Behauptung, daß Objektivität der Succession allein erkannt werde aus der Nothwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 203; 5. Aufl., S. 249), daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei, bloß die Succession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Cirkel?

Würde Objektivität der Succession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas Anderes, so hätte sie auch andre unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant Recht hätte, nicht sagen: „Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm.“ Sondern Folgen und Wirkungsein wäre Eins und dasselbe und jener Satz tautologisch. Auch erhielte nach also aufgehobenem Unterschied von Folgen und Erfolgen Hume wieder Recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied leugnete.

Kant's Beweis wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Succession erkennen; da wir aber außerdem auch Nothwendigkeit der Succession in gewissen Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor aller Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse, so folgt schon hieraus die Realität und Apriorität des Gesetzes der Kausalität, für welche Letztere der oben § 21 gegebene Beweis der allein richtige ist.

Mit Kant's Lehre, daß objektive Succession nur möglich und erkennbar sei durch Kausalverknüpfung, geht eine andere parallel, daß nämlich Zugleichsein nur möglich und erkennbar sei durch Wechsel-

wirkung, dargelegt in der Krit. d. r. V. unter dem Titel „Dritte Analogie der Erfahrung“. Kant geht hierin so weit, zu sagen: „daß das Zugleichsein von Erfahrungen, die nicht wechselseitig auf einander wirkten, sondern etwan durch einen leeren Raum getrennt würden, kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde“ (Das wäre ein Beweis a priori, daß zwischen den Fixsternen kein leerer Raum sei): und „daß das Licht, das zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spiele“ (welcher Ausdruck den Begriff unterschiebt, als wirke nicht nur das Licht der Sterne auf unser Auge, sondern auch dieses auf jene), „eine Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und so das Zugleichsein der letzteren beweise.“ Dies Letztere ist sogar empirisch falsch, da der Anblick eines Fixsterns keineswegs beweist, daß er jetzt mit dem Beschauer zugleich sei, sondern höchstens, daß er vor einigen Jahren, oft nur, daß er vor Jahrtausenden dagewesen. Uebrigens steht und fällt diese Lehre Kant's mit jener ersteren, nur ist sie viel leichter zu durchschauen, zudem ist von der Nichtigkeit des ganzen Begriffes der Wechselwirkung schon oben §. 20 geredet worden.

Mit dieser Bestreitung des in Rede stehenden Kantischen Beweises kann man beliebig zwei frühere Angriffe auf denselben vergleichen, nämlich den von Feder in seinem Buche „über Raum und Kausalität“, §. 29, und den von G. E. Schulze*) in seiner Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. 2, S. 422 fg.

---

*) Diesem scharfsinnigen Denker begegnen wir öfters in Schopenhauer's Schriften. Gottlob Ernst Schulze, Professor der Philosophie in Göttingen, war es, dessen Vorlesungen in dem jungen Schopenhauer 1810 den Geschmack für philosophische Studien weckten. Schulze's Bedeutung in der Geschichte der Philosophie besteht darin, daß er zu einer Zeit, als alle Welt Kant huldigte, auf die logischen Irrthümer in der „Kritik der reinen Vernunft“ und in den Schriften Reinhold's, eines Anhängers Kant's hinwies. Es geschah im Jahre 1792 in dem anonymen Werke: Aenesidemus oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik.“ Diesen freien kritischen und skeptischen Standpunkt vertritt Schulze auch noch in seinen „Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre“ (Kiel 1795), hauptsächlich jedoch in dem grundlegenden Werke, auf dessen Band II Schopenhauer hier Bezug nimmt, in der „Kritik der theoretischen Philosophie“ (2 Bände, Hamburg 1801). Später wandte er sich gegen die Schelling'sche Identitätsphilosophie, die er in den „Aphorismen über das Absolute“ sehr geistreich ironisirte. Diese kleine Schrift, welche Schelling sehr in Harnisch brachte, erschien in Bouterweck's „Neuem Museum der Philosophie“ (Bd. I, Heft 2). Schulze's spätere Werke zeigen neben einem gewissen Empirismus mehr eine Annäherung an Friedrich Heinrich Jacobi's Glaubensphilosophie. Schulze's

Nicht ohne große Scheu habe ich es (1813) gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptsächliche, als erwiesen geltende und noch in den neuesten Schriften (z. B. Fries, Krit. der Vernunft, Bd. 2, S. 85) wiederholte Lehre jenes Mannes, dessen Tiefsinn ich bewundernd verehre und dem ich so Vieles und Großes verdanke, daß sein Geist in Homers Worten zu mir sagen kann:

Αχλυν δ' αυ τοι απ' οφθαλμων ελον, ή πριν επηεν.

§ 24.

Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität.

Unsrer bisherigen Auseinandersetzung zufolge begeht man einen solchen, so oft man das Gesetz der Kausalität auf etwas Anderes, als auf Veränderungen in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind; oder auf die Materie, an der sie vorgehn; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein absolut objektives, nicht durch unsern Intellekt bedingtes Dasein beigelegt werden muß; auch noch sonst auf mancherlei Weise. Ich verweise hier auf das in der „Welt als W. u. V.“, 2. Aufl., Bd. 2, Kap. 4, S. 42 fg. (3. Aufl., II, 46 fg.) darüber Gesagte. Der Ursprung solches Mißbrauchs ist allemal, theils, daß man den Begriff der Ursache, wie unzählige andere in der Metaphysik und Moral, viel zu weit faßt, theils, daß man vergißt, daß das Gesetz der Kausalität zwar eine Voraussetzung ist, die wir mit auf die Welt bringen, und welche die Anschauung der Dinge außer uns möglich macht, daß wir jedoch eben deshalb nicht berechtigt sind, einen solchen, aus der Vorrichtung unseres Erkenntnißvermögens entspringenden Grundsatz auch außerdem und unabhängig von Letzterem als die für sich bestehende ewige Ordnung der Welt und alles Existirenden geltend zu machen.

§. 25.

Die Zeit der Veränderung.

Da der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur bei Veränderungen Anwendung findet, darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß schon die alten Philosophen die Frage aufgeworfen haben, in

---

akademische Thätigkeit währte 23 Jahre, bis zu seinem Tode, welcher am 14. Januar 1833 erfolgte. A. d. H.

welcher Zeit die Veränderung vorgehe? sie könne nämlich nicht Statt haben, während der frühere Zustand noch da sei, und auch nicht nachdem schon der neue eingetreten: geben wir ihr aber eine eigene Zeit zwischen beiden, so müßte, während dieser, der Körper weder im ersten noch im zweiten Zustande, z. B. ein Sterbender weder todt, noch lebendig, ein Körper weder ruhend, noch bewegt sein, welches absurd wäre. Die Bedenklichkeiten und Spitzfindigkeiten hierüber findet man zusammengestellt im Sextus Empiricus, adv. Mathem. lib. IX, 267—271, et Hypot. III, c. 14, auch etwas davon im Gellius, L. VI, c. 13. — Platon hat diesen schwierigen Punkt ziemlich cavalièrement abgefertigt, indem er, im Parmenides (S. 138 Bip.), eben behauptet, die Veränderung geschehe plötzlich und fülle gar keine Zeit; sie sei im εξαιφνης (in repentino), welches er eine ατοπος φυσις, εν χρονῳ ουδεν ουσα, also ein wunderliches, zeitloses Wesen (das denn doch in der Zeit eintritt) nennt.

Dem Scharfsinn des Aristoteles ist es demnach vorbehalten geblieben, diese schwierige Sache ins Reine zu bringen, welches er gründlich und ausführlich geleistet hat, im 6. Buch der Physik, Kap. 1—8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich (dem εξαιφνης des Platon), sondern jede nur allmählich geschehe, mithin eine gewisse Zeit ausfülle, ist gänzlich auf Grundlage der reinen Anschauung a priori der Zeit und des Raumes geführt, aber auch sehr subtil ausgefallen. Das Wesentliche dieser langen Beweisführung ließe sich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. An einander grenzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare (da sie sonst Eins wären), an einander grenzen, folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung, wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist. Sie ist, wie die Zeit, ins Unendliche theilbar: folglich durchgeht in ihr das sich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem ersten Zustande der zweite allmählich erwächst. — Gemeinverständlich ließe sich die Sache so erläutern: Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist, weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein. Daher gehn demselben schwächere Grade oder geringere Ausdehnungen vorher, welche durchlaufend er allmählich

erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. Wenden wir dies an auf einen Körper, der gestoßen wird, so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner inneren Theile, welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht. — Aristoteles schließt ganz richtig, aus der unendlichen Theilbarkeit der Zeit, daß alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich theilbar sein muß, daß also Alles, was entsteht, in der That aus unendlichen Theilen zusammenkommt, mithin stets allmählich, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmählichen Entstehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nicht Untheilbares, folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kant's Erklärung der Materie, daß sie sei „das Bewegliche im Raum."

Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmählichkeit aller Veränderungen finden wir von Kant drei Mal dargelegt; nämlich in seiner Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma § 14, in der Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 207 und 5. Aufl., S. 253, endlich in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, am Schluß der „Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik." An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im Wesentlichen ganz übereinstimmt; daher nicht wohl zu zweifeln ist, daß Kant diese Gedanken direkt, oder indirekt, vom Aristoteles überkommen habe, obwohl er ihn nirgends nennt. Der Satz des Aristoteles *ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν* findet sich darin wiedergegeben mit „zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit", gegen welchen Ausdruck sich einwenden läßt: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist keine, weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Grenze geben muß." — Statt also des Aristoteles zu erwähnen, will Kant, in der ersten und ältesten der angeführten Darstellungen, jene von ihm vorgetragene Lehre identifiziren mit der lex continuitatis des Leibniz. Wäre diese mit jener wirklich dasselbe, so hätte Leibniz die Sache vom Aristoteles. Nun hat Leibniz diese loi de la continuité (nach seiner eigenen Aussage, S. 189 der opera philos. ed. Erdmann) zuerst aufgestellt in einem Briefe an Bayle (ibid. S. 104), wo er es jedoch principe de l'ordre général nennt und unter diesem Namen ein sehr allgemeines und

unbestimmtes, vorzüglich geometrisches Räsonnement giebt, welches auf die Zeit der Veränderung, die er gar nicht erwähnt, keine direkte Beziehung hat.*)

---

*) Hier glauben wir doch Kant gegen Schopenhauer's Vorwürfe in Schutz nehmen zu müssen. Die von Schopenhauer gerügte Kürze und Ungründlichkeit jener Stellen ist ungerechtfertigt. Um hier von der Kr. d. r. Vern. abzusehen, die in Jedermanns Händen ist, wollen wir nur die betreffenden Stellen aus den beiden anderen, allerdings selteneren Schriften Kants herstellen, um zu zeigen, daß daselbst die Begründung des Gesetzes der Continuität vollkommen klar ist. In der Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" § 14 (Schopenhauer citirt „et" statt „atque" und läßt das Wort „principiis" ganz fort) sagt Kant: Tempus est quantum continuum et legum continui in mutationibus universi principium. Continuum enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes, atque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore seu quanto, est compositio, quive si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cujus autem compositi sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus simplicibus. Pars itaque temporis quaelibet est tempus, et, quae sint in tempore, simplicia, nempe momenta, non sunt partes illius, sed termini, quos interjacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt; igitur in cujus parte posteriori sit momentum aliud. — Lex autem continuitatis metaphysica haec est: Mutationes omnes sunt continuae, s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermedium. Quia enim status duo oppositi sunt in diversis temporis momentis, inter duo autem momenta semper sit tempus aliquod interceptum, in cujus infinita momentorum serie substantia nec est in uno statuum elatorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diversis, et sic porro in infinitum —. D. h. Kant will sagen: Alle Veränderungen sind stetig oder fließen, d. h. entgegengesetzte Zustände folgen nur durch eine Zwischenreihe verschiedener Zustände auf einander. Denn weil zwei entgegengesetzte Zustände in verschiedenenen Stellen der Zeit sind, zwischen zwei Stellen oder Augenblicken jedoch immer eine Zwischenzeit ist, in deren unendlicher Reihe von Augenblicken die Substanz weder in dem einen der gegebenen Zustände, noch in dem andern ist, doch aber auch nicht in gar keinem Zustande, so wird sie in dem (nur zwischen dem einen und andern Zustande möglichen und von diesen) verschiedenen Zuständen sein, und sofort ins Unendliche —.

In den 16 Jahre später erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) spricht Kant aber nur vom mechanischen Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica), welches er auf das Gesetz der Trägheit der Materie begründet, während er das metaphysische Gesetz der Stetigkeit auf alle (innere sowohl als äußere) Veränderung ausgedehnt, es also, wie in der oben genannten Schrift von 1760 auf den bloßen Begriff einer Ver-

änderung überhaupt, als Größe nnd der Erzeugung derselben gegründet wissen will. —

Auch der Vorwurf Schopenhauers, daß Kant jenes Gesetz auf Leibniz (loi de la continuité) zurückgeführt habe, „obgleich nicht wohl zu zweifeln sei, daß Kant diesen Gedanken direkt oder indirekt von Aristoteles überkommen habe", ist doch mindestens seltsam. Wenn Kant wirklich jene Stelle im Buch VI der Aristotelischen Physik gekannt hätte, warum sollte er dieses verschwiegen und das Verdienst der Entdeckung des Continuitätsgesetzes dem Leibniz vindicirt haben? Wäre ein solches Verfahren mit der Wahrheitsliebe und dem Gerechtigkeitssinne eines Kant vereinbar? A. d. H.

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 26.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Thier, den man von jeher einem, Jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnißvermögen, der Vernunft, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Thier theilhaftig ist; es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen, im Gegensatz der anschaulichen, aus welchem jedoch jene abgezogen sind. Die nächste Folge hiervon ist, daß das Thier weder spricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menschliche Leben vor dem thierischen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenn gleich die Handlungen des Menschen mit nicht minder strenger Nothwendigkeit, als die der Thiere, erfolgen, so ist doch durch die Art der Motivation, sofern sie hier aus Gedanken besteht, welche die Wahlentscheidung (d. i. den bewußten Konflikt der Motive) möglich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Ueberlegung, nach Plänen, Maximen, in Uebereinstimmung mit Andern u. s. w., an die Stelle des bloßen Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände getreten, dadurch aber alles Das herbeigeführt, was des Menschen Leben so reich, so künstlich und so schrecklich macht, daß er, in diesem Occident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Ur-Religionen

seiner Heimath nicht haben folgen können, seine Brüder nicht mehr kennt, sondern wähnt, die Thiere seien etwas von Grund aus Anderes, als er, und, um sich in diesem Wahne zu befestigen, sie Bestien nennt, alle ihre ihm gemeinsamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und sie für rechtlos ausgiebt, indem er gegen die sich aufdrängende Identität des Wesens in ihm und ihnen sich gewaltsam verstockt.

Dennoch besteht, wie eben gesagt, der ganze Unterschied darin, daß, außer den anschaulichen Vorstellungen, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben und deren die Thiere ebenfalls theilhaft sind, der Mensch auch noch abstrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorstellungen in seinem, hauptsächlich hierzu so viel voluminöseren Gehirn beherbergt. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definiren als Vorstellungen aus Vorstellungen. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die, im vorigen Kapitel behandelten, vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandtheile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Processe nun aber büßen die Vorstellungen nothwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandtheile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahirte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich gegebenen Vieles fallen gelassen wird, um dann das Uebrige für sich allein denken zu können; derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas Anderes fallen lassen und doch bei Allen dasselbe übrig behalten, so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles Dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden; daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding,

Werden u. dgl. m. — Was können, beiläufig gesagt, philosophische Systeme leisten, die bloß aus dergleichen Begriffen herausgesponnen sind und zu ihrem Stoff nur solche leichte Hülsen von Gedanken haben? Sie müssen unendlich leer, arm und daher eben auch suffokirend langweilig ausfallen.

Da nun, wie gesagt, die, zu abstrakten Begriffen sublimirten und dabei zersetzten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben, so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten, wenn sie nicht durch willkürliche Zeichen sinnlich fixirt und festgehalten würden: dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, so weit sie den Inhalt des Lexikons, also die Sprache, ausmachen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge; ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, sondern lauter Eigennamen und ist entweder ein geographisches, oder ein historisches, d. h. entweder das durch den Raum, oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend, indem, wie meine Leser wissen, Zeit und Raum das principium individuationis sind. Bloß weil die Thiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraktion, mithin keines Begriffes, fähig sind, haben sie keine Sprache, selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen; hingegen verstehn sie Eigennamen. Daß derselbe Mangel es ist, der sie vom Lachen ausschließt, erhellt aus meiner Theorie des Lächerlichen, im ersten Buche der „Welt als W. u. V." § 13, und Bd. 2, Kap. 8.

Wenn man die längere und zusammenhängende Rede eines ganz rohen Menschen analysirt, so findet man darin einen solchen Reichthum an logischen Formen, Gliederungen, Wendungen, Distinktionen und Feinheiten jeder Art, richtig ausgedrückt mittelst grammatischer Formen und deren Flexionen und Konstruktionen, auch mit Anwendung des sermo obliquus, der verschiedenen Modi des Verbums u. s. w., alles regelrecht, so daß es zum Erstaunen ist und man eine sehr ausgedehnte und wohlzusammenhängende Wissenschaft darin erkennen muß. Die Erwerbung dieser ist aber geschehn auf Grundlage der Auffassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstrakten Begriffe abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist, welches sie nur mittelst der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieser daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtsein gebracht. Offenbar kann Dieses nicht ohne große Geistesarbeit und gespannte Aufmerksamkeit geschehn, die Kraft, zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde

verhilft, als welche stark ist, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor sich sieht, und nur dann schwach erscheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. Also bei der Erlernung der Sprache, sammt aller ihrer Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind, sogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, als welche nicht in den logischen Regeln, sondern in der richtigen Anwendung derselben besteht, wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenlesen und Generalbaß, durch bloßes Klavierspielen nach dem Gehör, erlernt. — Die besagte logische Schule, mittelst Erlernung der Sprache, macht nur der Taubstumme nicht durch; deshalb ist er fast so unvernünftig wie das Thier, wenn er nicht die ihm angemessene, sehr künstliche Ausbildung, durch Lesenlernen, erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird.

§ 27.

Nutzen der Begriffe.

Unsere Vernunft, oder das Denkvermögen, hat, wie in Obigem gezeigt worden, zu ihrem Grundwesen das Abstraktionsvermögen, oder die Fähigkeit, Begriffe zu bilden; die Gegenwart dieser im Bewußtsein ist es also, welche so erstaunliche Resultate herbeiführt. Daß sie Dieses leisten könne, beruht, im Wesentlichen, auf Folgendem.

Eben dadurch, daß Begriffe weniger in sich enthalten, als die Vorstellungen daraus sie abstrahirt worden, sind sie leichter zu handhaben, als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der höheren Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Theil, den man eben braucht, statt daß, wenn man jene Vorstellungen selbst, durch die Phantasie, vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch verwirrt würde; jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Theile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes, oder auch dem Operiren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspecies selbst, mit der Chinine statt der China, zu vergleichen.

Ueberhaupt ist es die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen, also die Gegenwart der jetzt von uns in Betrachtung genommenen Klasse von Vorstellungen im Bewußtsein, welche eigentlich und im engern Sinne Denken heißt. Sie auch wird durch das Wort Reflexion bezeichnet, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Sekundäre dieser Erkenntnißart ausdrückt. Dieses Denken, diese Reflexion ertheilt nun dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er, in Gedanken, die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält, während das Thier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. Diese Besonnenheit nun wieder, also die Fähigkeit sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Thier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens Vieler zu Einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staats u. s. w. — Ganz besonders aber sind die Begriffe das eigentliche Material der Wissenschaften, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntniß des Besonderen durch das Allgemeine, welche nur mittelst des dictum de omni et nullo und dieses wieder nur durch das Vorhandensein der Begriffe möglich ist. Daher sagt Aristoteles: *ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν* (absque universalibus enim non datur scientia). (Metaph. XII, c. 9.) Die Begriffe sind eben jene Universalia, um deren Daseinsweise sich, im Mittelalter, der lange Streit der Realisten und Nominalisten drehte.

§ 28.

Repräsentanten der Begriffe. Die Urtheilskraft.

Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als Repräsentant eines Begriffs ge-

braucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend, haben will, was allemal unmöglich ist; denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt giebt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe u. s. w. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentirt, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist. In Uebereinstimmung mit dem hier Gesagten äußert sich Hume in seinen essays on human understanding, ess. 12., pars 1 gegen das Ende und ebenfalls Rousseau, sur l'origine de l'inégalité, pars 1 in der Mitte. Etwas ganz Anderes hingegen lehrt darüber Kant, im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nur innere Beobachtung und deutliches Besinnen kann die Sache entscheiden. Jeder untersuche demnach, ob er sich bei seinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori," z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob er den hier aufgestellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgend einen Repräsentanten des Begriffs, als ein vollendetes Bild, durch die Phantasie vorstellt.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte oder der Phantasiebilder: ohne Eines von Beiden hat es keinen Anhalt. Aber Beide zugleich sind, nicht erfordert, obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. Das Denken im engern Sinne, also das abstrakte, mit Hülfe der Worte vollzogene, ist nun entweder rein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt, oder es streift an die Grenze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu bebesitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört, oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der Urtheilskraft, und zwar (nach Kant's Eintheilung) im ersten Falle reflektirende, im andern sub-

sumirende. Die Urtheilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnißart, oder zwischen Verstand und Vernunft. Bei den meisten Menschen ist sie nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell, vorhanden:*) sie sind bestimmt, von Andern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nöthig ist.

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntniß, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, so fern bei diesen nicht der Zufall das Beste gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend thätig, wie bei jenem ersteren, rein abstrakten, die Vernunft. Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehn und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixiren und Worte finden. Ja, es giebt deren, welche sie nie finden; und leider sind dies die besten: qua voce meliora sunt, wie Apulejus sagt.

Aber Aristoteles ist zu weit gegangen, indem er meinte, daß kein Denken ohne Phantasiebilder vor sich gehen könne. Seine Aeußerungen hierüber, in den Büchern de anima III, c. c. 3, 7, 8, wie *ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος ἡ ψυχη* (anima sine phantasmate nunquam intelligit), und *ὁταν θεωρῃ, αναγκη ἁμα φαντασμα τι θεωρειν* (qui contemplatur), desgleichen de memoria c. 1, *νοειν ουκ εστι ανευ φαντασματος* (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), haben jedoch viel Eindruck gemacht auf die Denker des 15. und 16. Jahrhunderts, von welchen sie daher öfter und mit Nachdruck wiederholt werden: so z. B. sagt Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima, p. 130, sagt: orportet intelligentem phantasmata speculari; — und Jord. Brunus, de compositione imaginum, p. 10, sagt: dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari. Auch Pomponatius, de immortalitate, p. 54 et 70, äußert sich in diesem Sinn. — Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntniß, auch jedes ächte Philosophem, zu ihrem innersten Kern oder ihrer Wurzel, irgend eine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, ob-

*) Wer dies für hyperbolisch hält, betrachte das Schicksal der Goethe'schen Farbenlehre, und wundert er sich, daß ich daran einen Beleg finde, so hat er selbst einen zweiten dazu gegeben.

gleich ein Momentanes und Einheitliches, theilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit, — wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflösung die Farbe des bewirkten Niederschlags. Hat die Auseinandersetzung einen solchen Kern, so gleicht sie der Note einer Bank, die Kontanten in Kasse hat, jede andere, aus bloßen Begriffskombinationen entsprungene hingegen ist wie die Note einer Bank, die zur Sicherheit wieder nur andere, verpflichtende Papiere hinterlegt hat.

§ 29.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Aber auch das Denken im engern Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche die Logik, in der Lehre von den Urtheilen, angiebt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältniß heißt nämlich ein Urtheil. In Beziehung auf diese Urtheile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urtheil eine Erkenntniß ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß; wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urtheils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird und, wie wir sogleich sehn werden, selbst eine bedeutende Varietät der Arten zuläßt. Da es jedoch immer etwas ist, darauf das Urtheil sich stützt, oder beruht, so ist der deutsche Name Grund passend gewählt. Im Lateinischen und allen von ihm abzuleitenden Sprachen fällt der Name des Erkenntnißgrundes mit dem der Vernunft selbst zusammen: also heißen Beide ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason. Dies zeugt davon, daß man im Erkennen der Gründe der Urtheile die vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft κατ᾽ ἐξοχην, erkannte. Diese Gründe nun, worauf ein Urtheil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abtheilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es enthält, eine verschiedene ist. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen aufgestellt.

§ 30.

Logische Wahrheit.

Ein Urtheil kann ein andres Urtheil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine logische, oder formale. Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urtheil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urtheilen, darauf dieses sich gründet, auf ein Urtheil von materialer Wahrheit zurückführe. — Eine solche Begründung eines Urtheils durch ein andres entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm: diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben, oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urtheils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urtheils erhellt. Diese Operation ist der vollständige Schluß. Er kommt sowohl durch Opposition als Subsumtion der Begriffe zu Stande. Da der Schluß, als Begründung eines Urtheils durch ein anderes, mittelst eines dritten, es immer nur mit Urtheilen zu thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere eben der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind, so ist das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander, also der Kanon der logischen Wahrheit.

Als durch ein andres Urtheil begründet sind auch diejenigen anzusehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgesetzen erhellt; denn eben diese sind Urtheile, aus denen die Wahrheit jener folgt. Z. B. das Urtheil: „ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum", hat zum letzten Grunde den Satz der Identität, d. h. den durch diesen ausgedrückten Gedanken. Dieses: „kein Körper ist ohne Ausdehnung" hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerspruch. Dieses: „jedes Urtheil ist entweder wahr, oder nicht wahr" hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Endlich dieses: „Keiner kann etwas als wahr annehmen, ohne zu wissen warum" hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man, im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft, die aus den vier Gesetzen des Denkens folgenden Urtheile als wahr annimmt, ohne sie erst auf jene, als ihre Prämissen, zurückzuführen, da sogar der größte Theil der Menschen jene abstrakten Gesetze nie gehört hat, macht jene Urtheile so wenig von diesen als ihren Prä-

missen unabhängig, als wenn Jemand sagt: „nimmt man jenem Körper da seine Stütze, so wird er fallen", dieses Urtheil, weil es möglich ist, ohne daß der Satz „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde" jemals seinem Bewußtsein gegenwärtig gewesen sei, dadurch von diesem als seiner Prämisse unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgesetzen gegründeten Urtheilen eine innere Wahrheit beilegte, d. h. sie für unmittelbar wahr erklärte, und diese innere logische Wahrheit unterschied von der äußern logischen Wahrheit, welche das Beruhen auf einem andern Urtheil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm und innere Wahrheit ein Widerspruch.

§ 31.

Empirische Wahrheit.

Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urtheils sein, dann hat das Urtheil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urtheil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit.

Ein Urtheil hat materiale Wahrheit heißt überhaupt: seine Begriffe sind so mit einander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen und erfordern. Dies zu erkennen ist unmittelbar Sache der Urtheilskraft, als welche, wie gesagt, das Vermittelnde zwischen dem anschauenden und dem abstrakten oder diskursiven Erkenntnißvermögen, also zwischen Verstand und Vernunft, ist.

§ 32.

Transscendentale Wahrheit.

Die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntniß können, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urtheils sein, das alsdann ein synthetisches a priori ist. Da ein solches Urtheil dennoch materiale Wahrheit hat, so ist diese eine transscendentale, weil das Urtheil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht. Denn es ist

durch eben Das bestimmt, wodurch die Erfahrung selbst bestimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität. Beispiele solcher Urtheile sind Sätze wie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein. — Nichts geschieht ohne Ursache. — $3 \times 7 = 21$. — Materie kann weder entstehn noch vergehn. Eigentlich kann die ganz reine Mathematik, nicht weniger meine Tafel der Prädikabilia a priori, im 2. Bande der Welt a. W. und V., wie auch die meisten Sätze in Kant's metaphys. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, als Beleg dieser Art der Wahrheit angeführt werden.

§ 33.

Metalogische Wahrheit.

Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urtheils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne, welcher Ausdruck übrigens nichts zu schaffen hat mit dem Metalogicus, den Joannes Sarisberiensis*) im 12. Jahrhundert geschrieben hat, da dieser, in seinem prologus, erklärt: quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, und von dem Worte weiter keinen Gebrauch macht. Solcher Urtheile von metalogischer Wahrheit giebt es

*) Dieser berühmte Scholastiker des 12. Jahrhunderts ist weit mehr unter dem Namen Johannes von Salisbury bekannt. „Sarisberiensis" hieß er vom Saresberia, welches der frühere Name für England war, wo er geboren wurde. Er hatte unter Abälard an der Pariser Universität studirt und dann, nach England zurückgekehrt, die Funktionen eines Sekretärs unter dem berühmten und unglücklichen Erzbischof Thomas Becket ausgeübt. Er starb 1180 als Bischof von Chartres. Johann von Salisbury gilt als einer der gelehrtesten Scholastiker seiner Zeit. Die von Schopenhauer erwähnte Schrift „Metalogicus" (zum ersten Mal im Drucke 1610, Paris) ist insofern von historischer Bedeutung geworden, als durch sie zuerst im Abendlande, allerdings durch Vermittelung der arabisch-jüdischen Aristoteliker, die Kenntniß der logischen Schriften, des Organons des Aristoteles verbreitet wurde. Sein zweites Hauptwerk war der „Policraticus", (wahrscheinlich zuerst in Brüssel 1476 gedruckt); dasselbe ist historisch-ethischen Inhalts und zeigt eine außerordentliche Belesenheit in den antiken Schriftstellern. Sehr verdienstlich sind Johannes von Salisbury's biographische Arbeiten, so die über das Leben der Erzbischöfe Anselm und Thomas von Canterbury Mit dem letztern stand er in freundschaftlicher und wissenschaftlicher Correspondenz. A. d. H.

aber nur vier, die man längst durch Induktion gefunden und Gesetze alles Denkens genannt hat, obgleich man sowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl, noch immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was sie überhaupt bezeichnen sollen, vollkommen einverstanden ist. Sie sind folgende: 1) Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder a = a. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder a = — a = o. 3) Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urtheils auf etwas außer ihm, als seinem zureichenden Grund.

Daß diese Urtheile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflexion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetzen zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: wir finden alsdann, daß ihnen zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen. Könnte das Subjekt sich selbst erkennen, so würden wir auch unmittelbar und nicht erst durch Versuche an Objekten, d. i. Vorstellungen, jene Gesetze erkennen. Mit den Gründen der Urtheile von transscendentaler Wahrheit ist es in dieser Hinsicht eben so: auch sie kommen ins Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern zuerst in concreto, mittelst Objekten, d. h. Vorstellungen. Versuchen wir z. B. eine Veränderung ohne vorhergängige Ursache, oder auch ein Entstehn, oder Vergehn von Materie zu denken, so werden wir uns der Unmöglichkeit der Sache bewußt, und zwar als einer objektiven, obwohl sie ihre Wurzel in unserm Intellekt hat, sonst wir sie ja nicht auf subjektivem Wege zum Bewußtsein bringen könnten. Ueberhaupt ist zwischen den transscendentalen und metalogischen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Beziehung bemerkbar, die auf eine gemeinschaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich sehn wir hier als metalogische Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als transscendentale Wahrheit aufgetreten war und im folgenden noch in einer andern Gestalt als transscendentale Wahrheit erscheinen wird. Daher eben bin ich in dieser Abhandlung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urtheil aufzustellen, das einen vierfachen Grund hat, nicht etwa vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urtheil leiteten, sondern einen sich vierfach darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne. Die drei andern metalogischen Wahrheiten haben eine so große Aehnlichkeit mit einander, daß man

bei ihrer Betrachtung beinah nothwendig auf das Bestreben geräth, einen gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu suchen, wie auch ich Dies im 9. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks gethan habe. Dagegen sind sie vom Satze des zureichenden Grundes sehr unterschieden. Wollte man für jene drei andern metalogischen Wahrheiten ein Analogon unter den transscendentalen suchen, so würde wohl diese, daß die Substanz, will sagen die Materie, beharrt, zu wählen sein.

§ 34.

Die Vernunft.

Da die in diesem Kapitel in Betrachtung genommene Klasse von Vorstellungen dem Menschen allein zukommt, und da alles Das, was sein Leben von dem der Thiere so mächtig unterscheidet und ihn so sehr in Vortheil gegen sie stellt, nachgewiesenermaaßen auf seiner Fähigkeit zu diesen Vorstellungen beruht, so macht diese, offenbar und unstreitig, jene Vernunft aus, welche von jeher als das Vorrecht des Menschen gerühmt worden ist, wie denn auch alles Das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des λογος, λογιμον, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, augenfällig zurückläuft auf das nur der abstrakten, diskursiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der bloß intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen, deren auch die Thiere theilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio, stellt Cicero, de offic. I, 16, ganz richtig zusammen und beschreibt sie als quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines u. s. w. Ebenso de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam. Auch de legib. I, 10: ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen der Principien und des Schließens bestimmt, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. Ueber jene Uebereinstimmung aller Philosophen in diesem Punkt, und über die wahre Natur der Vernunft, im Gegensatz der Verfälschung ihres Begriffs durch die Philosophieprofessoren in diesem Jahrhundert, habe ich schon ausführlich geredet in der Welt a. W. und V., Bd. 1, § 8, wie auch im Anhange 2. Aufl. S. 577—585

(3. Aufl. S. 610—620), und abermals Bd. 2, Kap. 6; endlich auch in den Grundprobl. d. Ethik, S. 148—154 (2. Aufl. S. 146—151), brauche also nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen.

Meine Leser wissen, daß ich das Wort Idee nur in seinem ursprünglichen, dem Platonischen, Sinne gelten lasse, und diesen, besonders im 3. Buche meines Hauptwerkes, gründlich ausgeführt habe. Der Franzose und Engländer andererseits verbindet mit dem Worte idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man „Uedähen" ausspricht), fängt an der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als sollte er mit dem Luftballon aufsteigen. Da war also etwas zu machen für unsre Adepten der Vernunftanschauung; daher auch der frechste von allen, der bekannte Scharlatan Hegel, sein Princip der Welt und aller Dinge ohne Weiteres die Idee genannt hat, — woran dann richtig Alle meinten etwas zu haben. — Wenn man jedoch sich nicht verduzen läßt, sondern frägt, was denn eigentlich die Ideen seien, als deren Vermögen die Vernunft bestimmt wird, so erhält man gewöhnlich, als Erklärung derselben, einen hochtrabenden, hohlen, konfusen Wortkram, in eingeschachtelten Perioden von solcher Länge, daß der Leser, wenn er nicht schon in der Mitte derselben eingeschlafen, sich am Ende mehr im Zustande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet, oder auch wohl gar auf den Verdacht geräth, es möchte ungefähr so etwas wie Chimären gemeint sein. Verlangt er inzwischen dergleichen Ideen speciell kennen zu lernen, so wird ihm allerlei aufgetischt, bald nämlich die Hauptthemata der Scholastik, welche leider Kant selbst, unberechtigter und fehlerhafter Weise, wie ich in meiner Kritik seiner Philosophie dargethan habe, Ideen der Vernunft genannt hat, jedoch nur, um sie als etwas schlechthin Unbeweisbares und theoretisch Unberechtigtes nachzuweisen: nämlich die Vorstellungen von Gott, einer unsterblichen Seele und einer realen, objektiv vorhandenen Welt und ihrer Ordnung; — auch wird wohl, als Variation, bloß Gott, Freiheit und Unsterblichlichkeit angeführt; bald wieder soll es sein das Absolutum, welches wir oben §. 20 als den nothgedrungen inkognito reisenden kosmologischen Beweis kennen gelernt haben; bisweilen aber auch das Unendliche, im Gegensatz des Endlichen, da an diesem Wortkram der deutsche Leser in der Regel, sein Genügen hat und nicht merkt, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat", und „was keines hat." Sehr beliebt sind ferner, als angebliche Ideen, vorzüglich bei den Sentimentalen und Gemüthlichen

„das Gute, das Wahre und das Schöne", obwohl dies eben nur drei sehr weite und abstrakte, weil aus einer Unzahl von Dingen und Verhältnissen abgezogene, mithin auch sehr inhaltsarme Begriffe sind, wie tausend andere dergleichen Abstrakta mehr. Ihren Inhalt anlangend, habe ich oben, §. 29, die Wahrheit nachgewiesen als eine ausschließlich den Urtheilen zukommende, also logische Eigenschaft; und über die beiden andern hier in Rede stehenden Abstrakta verweise ich theils auf die „Welt als W. und V." Bd. 1, §. 65, und theils auf das ganze dritte Buch desselben Werks. Allein wenn bei jenen drei magern Abstraktis nur recht mysteriös und wichtig gethan und die Augenbrauen bis in die Perücke hinauf gezogen werden, so können junge Leute leicht sich einbilden, daß Wunder was dahinter stecke, nämlich etwas ganz Apartes und Unaussprechliches, weshalb sie den Namen Ideen verdienen und somit vor den Triumphwagen jener vorgeblichen, metaphysischen Vernunft gespannt werden.

Wenn nun also gelehrt wird, wir besäßen ein Vermögen unmittelbarer, materieller (d. h. den Stoff, nicht bloß die Form liefernder, übersinnlicher d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausführender) Erkenntnisse, ein ausdrücklich auf methaphysische Einsichten angelegtes und zu solchem Behuf uns einwohnendes Vermögen, und hierin bestände unsre Vernunft, so muß ich so unhöflich sein, dies eine baare Lüge zu nennen. Denn die leichteste, aber ehrliche Selbstprüfung muß jeden überzeugen, daß in uns ein solches Vermögen schlechterdings nicht vorhanden ist. Diesem entspricht eben auch, was im Laufe der Zeit aus den Forschungen der berufenen, befähigten und redlichen Denker sich als Resultat ergeben hat, daß nämlich das Angeborene, daher Apriorische und von der Erfahrung Unabhängige unseres gesammten Erkenntnißvermögens durchaus beschränkt ist auf den formellen Theil der Erkenntniß, d. h. auf das Bewußtsein der selbsteigenen Funktionen des Intellekts und der Weise ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Funktionen jedoch sammt und sonders des Stoffs von außen bedürfen, um materielle Erkenntnisse zu liefern. So liegen in uns die Formen der äußern, objektiven Anschauung, als Zeit und Raum, sodann das Gesetz der Kausalität, als bloße Form des Verstandes, mittelst welcher dieser die objektive Körperwelt aufbaut, endlich auch der formelle Theil der abstrakten Erkenntniß; dieser ist niedergelegt und dargestellt in der Logik, die deshalb von unsern Vätern ganz richtig Vernunftlehre benannt worden ist. Eben sie lehrt jedoch auch, daß die Begriffe, aus denen die Urtheile und Schlüsse bestehn, auf welche alle logischen Plätze sich beziehn, ihren Stoff und Inhalt

von der anschaulichen Erkenntniß zu erwarten haben; — eben wie der diese schaffende Verstand den Stoff, welcher seinen apriorischen Formen Inhalt giebt, aus der Sinnesempfindung nimmt.

Also alles Materielle in unsrer Erkenntniß, d. h. Alles, was sich nicht auf subjektive Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Funktion des Intellekts zurückführen läßt, mithin der gesammte Stoff derselben kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und, dem Stoffe nach, empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die Vernunft, die wirkliche Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unsrer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern bloß einen formellen Inhalt, und dieser ist der Stoff der Logik, welche daher bloße Formen und Regeln der Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst Begriffe bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge Einiges fallen läßt und Anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Uebersichtlichkeit und Leichigkeit der Handhabung, wie im Obigen gezeigt worden. — Dies also, und Dies allein, ist Thätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr. — Sie hat nichts als Formen, sie ist weiblich, sie empfängt bloß, erzeugt nicht. Es ist nicht zufällig, daß sie, sowohl in den lateinischen, wie in den germanischen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich.

Wenn nun etwan gesagt wird: „Dies lehrt die gesunde Vernunft", oder auch: „Die Vernunft soll die Leidenschaften zügeln" und dergl. mehr, so ist damit keineswegs gemeint, daß die Vernunft aus eigenen Mitteln materielle Erkenntnisse liefere; sondern man weist dadurch hin auf die Ergebnisse des vernünftigen Nachdenkens, also auf die logische Folgerung aus den Sätzen, welche die aus der Erfahrung bereicherte abstrakte Erkenntniß allmählich gewonnen hat, und vermöge welcher wir sowohl das empirisch Nothwendige, also vorkommenden Falls Vorauszusehende, als auch die Gründe und Folgen unseres eigenen Thuns deutlich und leicht überblicken können. Ueberall ist „vernünftig" oder „vernunftgemäß" gleichbedeutend mit „folgerecht" oder „logisch"; wie

auch umgekehrt, da ja die Logik eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selber ist: jene Ausdrücke (vernünftig und logisch) verhalten sich also zu einander wie Praxis und Theorie. In eben diesem Sinne versteht man unter einer vernünftigen Handlungsweise eine ganz konsequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstrakten Gedanken, als Vorsätzen, geleitet, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte; wodurch inzwischen über die Moralität einer solchen Handlungsweise nichts entschieden wird, sondern diese sowohl schlecht, als gut sein kann. Hierüber findet man ausführliche Erläuterungen, in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie", 2. Aufl. S. 576 fg. (3. Aufl. S. 610 fg.), wie auch in den „Grundproblemen der Ethik", S. 152 (2. Aufl. S. 149 fg.) Erkenntnisse aus reiner Vernunft endlich sind solche, deren Ursprung im formellen Theil unsers Erkenntnißvermögens, sei es des denkenden oder des anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hülfe der Erfahrung, uns zum Bewußtsein bringen können: sie beruhen allemal auf Sätzen von transscendentaler, oder auch von metalogischer Wahrheit.

Ich habe es schon in meiner Ethik gesagt, muß es jedoch wiederholen, weil, wie das spanische Sprichwort lehrt, es keinen ärgern Tauben giebt, als den, der nicht hören will (no hay peor sordo, que el que no quiere oir): wenn die Vernunft ein auf Metaphysik angelegtes, Erkenntnisse, ihrem Stoffe nach, lieferndes und demnach alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitende Aufschlüsse gebendes Vermögen wäre, so müßte ja nothwendig über die Gegenstände der Metaphysik, mithin auch der Religion, da sie die selben sind, eine eben so große Uebereinstimmung unter dem Menschengeschlechte herrschen, wie über die Gegenstände der Mathematik, so daß, wenn etwa Einer in seinen Ansichten über Dergleichen von den Andern abwiche, er sofort als nicht recht bei Troste angesehn werden müßte. Aber gerade das Umgekehrte findet Statt: über kein Thema ist das Menschengeschlecht so durchaus uneinig, wie über das besagte. Seitdem Menschen denken, liegen überall die sämmtlichen philosophischen Systeme im Streit und sind einander zum Theil diametral entgegengesetzt; und seitdem Menschen glauben (welches noch länger her ist), bekämpfen einander die Religionen mit Feuer und Schwert, mit Exkommunikationen und Kanonen. Für sporadische Heterodoxe aber gab es, zur Zeit des recht lebendigen Glaubens, nicht etwa Narrenhäuser, sondern Inquisitionsgefängnisse, nebst Zubehör. Also auch hier spricht die Erfahrung laut und unabweisbar gegen das lügenhafte Vorgeben einer Vernunft, die ein

Vermögen unmittelbarer, metaphysischer Erkenntnisse, oder, deutlicher geredet, Eingebungen von oben wäre, und über welche einmal strenges Gericht zu halten, es wahrlich an der Zeit ist, da, horribile dictu, eine so lahme, so palpable Lüge seit einem halben Jahrhundert in Deutschland überall kolportirt wird, jahraus jahrein vom Katheder auf die Bänke und dann wieder von den Bänken aufs Katheder wandert, ja sogar unter den Franzosen ein Paar Pinsel gefunden hat, die sich das Märchen haben aufbinden lassen und nun damit in Frankreich hausiren gehn, woselbst jedoch der bon sens der Franzosen der raison transcendentale bald die Thüre weisen wird.

Aber wo ist denn die Lüge ausgeheckt, und wie ist das Märchen in die Welt gekommen? — Ich muß es gestehn: den nächsten Anlaß hat leider Kant's praktische Vernunft gegeben, mit ihrem kategorischen Imperativ. Diese nämlich einmal angenommen, hatte man weiter nichts nöthig, als derselben eine eben so reichsunmittelbare, folglich ex tripode die metaphysischen Wahrheiten verkündende theoretische Vernunft, als ihren Pendant, oder ihre Zwillingsschwester, beizugeben. Den glänzenden Erfolg der Sache habe ich geschildert in den Grundproblemen der Ethik S. 148 fg. (2. Aufl. S. 146 fg.), wohin ich verweise. Indem ich also einräume, daß Kant zu dieser erlogenen Annahme den Anlaß gegeben, muß ich jedoch hinzufügen: wer gerne tanzt, dem ist leicht gepfiffen. Ist es doch wie ein Fluch, der auf dem bipedischen Geschlechte lastet, daß, vermöge seiner Wahlverwandtschaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm sogar an den Werken großer Geister gerade das Schlechteste, ja geradezu die Fehler, am besten gefallen, so daß es diese lobt und bewundert, hingegen das wirklich Bewunderungswürdige ihnen nur so mit hingehn läßt. Das wahrhaft Große, das eigentlich Tiefe in Kant's Philosophie ist jetzt äußerst Wenigen bekannt, denn mit dem ernstlichen Studio seiner Werke mußte auch das Verständniß derselben aufhören. Sie werden nur noch kursorisch, zum Behuf historischer Kenntnißnahme, gelesen von Jenen, welche wähnen, nach ihm sei auch etwas gekommen, ja, erst das Rechte, daher man allem Gerede Dieser von Kantischer Philosophie anmerkt, daß sie nur die Schaale, die Außenseite derselben kennen, einen rohen Umriß davon nach Hause getragen, hie und da ein Wort aufgeschnappt haben, aber nie in den tiefen Sinn und Geist derselben eingedrungen sind. Was nun allen Solchen von jeher am besten im Kant gefallen hat, sind zuvörderst die Antinomien, als ein gar vertracktes Ding, noch mehr aber die praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, und wohl gar noch die darauf gesetzte Moraltheologie, mit der es

jedoch Kanten nie Ernst gewesen ist, da ein theoretisches Dogma von ausschließlich praktischer Geltung der hölzernen Flinte gleicht, die man ohne Gefahr den Kindern geben kann, auch ganz eigentlich zum „wasch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß“ gehört. Was nun aber den kategorischen Imperativ selbst betrifft, so hat Kant ihn nie als Thatsache behauptet, hiegegen vielmehr wiederholentlich protestirt und denselben bloß als das Resultat einer höchst wunderlichen Begriffskombination aufgetischt, weil er eben einen Nothanker für die Moral brauchte. Die Philosophieprofessoren aber haben niemals das Fundament der Sache untersucht, so daß, wie es scheint, vor mir dasselbe nicht einmal erkannt worden ist; statt Dessen haben sie sich beeilt, unter dem puristischen Namen „das Sittengesetz“, der mich jedesmal an Bürger's Mamsell Laregle erinnert, den kategorischen Imperativ als felsenfest begründete Thatsache in Kredit zu bringen, ja, haben etwas so Massives daraus gemacht, wie die steinernen Gesetztafeln des Moses, welche er ganz und gar bei ihnen vertreten muß. Nun habe ich zwar, in meiner Abhandlung über das Fundament der Moral, die praktische Vernunft, mit ihrem Imperativ, unter das anatomische Messer genommen, und daß nie Leben und Wahrheit in ihnen gewesen, ist so deutlich und sicher nachgewiesen, daß ich Den sehn will, der mich mit Gründen widerlegen und ehrlicher Weise dem kategorischen Imperativ wieder auf die Beine helfen kann. Das macht jedoch die Philosophieprofessoren nicht irre. Sie können ihr „Sittengesetz der praktischen Vernunft“ als einen bequemen Deus ex machina zur Begründung ihrer Moral, so wenig wie die Freiheit des Willens, entbehren, denn dies sind zwei höchst wesentliche Stücke ihrer Altweiber- und Rocken-Philosophie. Daß ich nun beide todtgeschlagen habe, thut nichts: bei ihnen leben sie noch immer, — wie man bisweilen einen bereits gestorbenen Monarchen, aus politischen Gründen, noch einige Tage fortregieren läßt. Gegen meine unerbittliche Demolition jener beiden alten Fabeln gebrauchen die Tapfern eben nur ihre alte Taktik: schweigen, schweigen, fein leise vorüber schleichen, thun als ob nichts geschehen wäre, damit das Publikum glaube, daß was so Einer wie ich sagt nicht werth sei, daß man auch nur hinhöre; nun freilich sind sie doch vom Ministerio zur Philosophie berufen, und ich bloß von der Natur. Zwar wird sich wohl am Ende ergeben, daß diese Helden es machen, wie der idealistisch gesinnte Vogel Strauß, welcher meint, daß, wenn er die Augen verhüllt, der Jäger nicht mehr da sei. Je nun, kommt Zeit, kommt Rath: wenn nur noch einstweilen, etwa bis ich todt bin und man sich meine Sachen nach eigenem Gusto appretiren

kann, das Publikum sich an dem unfruchtbaren Gesaalbader, dem unerträglich langweiligen Gekaue, den arbiträren Konstruktionen des Absolutums und der Kinderschulenmoral der Herren genügen lassen will, da wird man später weiter sehn.

Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet.
W. O. Divan.

Aber wissen die Herren auch, was es an der Zeit ist? — Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde, denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der sein Bulldogsgesicht immer breiter auslegt. Die tiefen Mysterien des Christenthums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schneiderelle auszumessen und dünkt sich wunderklug dabei. Vor Allem ist das christliche Kerndogma, die Lehre von der Erbsünde, bei den rationalistischen Plattköpfen zum Kinderspott geworden, weil eben ihnen nichts klarer und gewisser dünkt, als daß das Dasein eines Jeden mit seiner Geburt angefangen habe, daher er unmöglich verschuldet auf die Welt gekommen sein könne. Wie scharfsinnig! — und wie, wenn Verarmung und Vernachlässigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen, sich im Dorfe zu zeigen, so erhebt, unter diesen Umständen, der stets bereit liegende Materialismus das Haupt und kommt, mit seinem Begleiter, dem Bestialismus (von gewissen Leuten Humanismus genannt) an der Hand, heran. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfniß der Erkenntniß. Es giebt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Autoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfniß (Welt als W. und V., Bd. 2, Kap. 17) so unvertilgbar, wie irgend ein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus

ihrem Schooß erzeugt hat, an. Mit hohlem Wortkram und impotenten Bemühungen geistiger Kastraten ist da nicht mehr auszureichen, sondern es bedarf dann einer ernstlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit, nicht auf Gehalte und Honorare gerichteten Philosophie, die daher nicht frägt, ob sie Ministern oder Räthen gefalle, oder dieser oder jener Kirchenpartei der Zeit in ihren Kram passe, sondern an den Tag legt, daß der Beruf der Philosophie ein ganz anderer sei, als eine Erwerbsquelle für die Armen am Geiste abzugeben.

Doch ich kehre zu meinem Thema zurück. Dem praktischen Orakel, welches Kant der Vernunft fälschlich zugeschrieben hatte, wurde, mittelst einer, bloß einiger Kühnheit bedürfenden Amplifikation, ein theoretisches Orakel zugesellt. Die Ehre der Erfindung wird wohl auf F. H. Jacobi zurückzuführen sein, von welchem theueren Manne die Philosophieprofessoren das werthvolle Geschenk freudig und dankbar entgegennahmen. Denn dadurch war ihnen geholfen aus der Noth, in die Kant sie versetzt hatte. Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, welche Kant so grausam kritisirt hatte, wurde zum Verstande degradirt und mußte fortan diesen Namen führen, der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu Deutsch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichsam ein in die supralunarische, ja übernatürliche Welt sich öffnendes Fensterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodische, ehrliche, reflektirende und besonnene Vernunft sich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und gestritten hatte.

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 35.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Theil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und den erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des Voll- oder Leerseins, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien gar nicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Theilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind. Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit und Raum rein angeschaut werden, von der ersten Klasse, in der sie (und zwar im Verein) wahrgenommen werden, unterscheidet, das ist die Materie, welche ich daher einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerseits als die objektiv gewordene Kausalität erklärt habe.

Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntniß ins Bewußtsein.

§ 36.

Satz vom Grunde des Seins.

Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Theile in einem Verhältniß zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältniß Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigenthümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag, sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich, denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt Dies sehr richtig damit, daß der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh durchaus nicht anders, als mittelst der Anschauung verständlich zu machen ist. Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Verhältniß ist schon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daselbst gezeigt, daß dieses Verhältniß sowohl von dem zwischen Ursache und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnißgrund und Folge, ganz und gar verschieden sei, weshalb hier die Bedingung Grund des Seins, ratio essendi genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß die Einsicht in einen solchen Seinsgrund Erkenntnißgrund werden kann, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Kausalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnißgrund der Wirkung ist, wodurch aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werdens und des Erkennens aufgehoben wird. In vielen Fällen ist Das, was nach einer Gestaltung unsers Satzes Folge ist, nach der andern Grund; so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnißgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Kausalität, Folge der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es Grund, Erkenntnißgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urtheils, welches diese aussagt.

§ 37.

Seinsgrund im Raume.

Im Raum ist durch die Lage jedes Theils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie (von Flächen, Körpern, Punkten, gilt das Selbe), gegen irgend eine andre Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zur ersteren im Verhältniß der Folge zum Grunde steht. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern eben so ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorhin als bestimmt angenommene Lage gegen die erste, so ist es einerlei, welche man zuerst als bestimmt und die andern bestimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raume keine Succession ist, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit, zur Gesammtvorstellung des Komplexes der Erfahrung, die Vorstellung des Zugleichseins entsteht. Bei dem Grunde des Seins im Raum herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung, wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reciprokation der Gründe § 48. Weil nun jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist, so ist es nur Willkür, wenn man irged eine Linie bloß als die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste nothwendig so ist, wie sie ist. Daher ist auch in der Verkettung der Gründe des Seins, wie in der der Gründe des Werdens, gar kein Ende a parte ante zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte post. Alle möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begrenzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaftlichen Grenzen, ihren Seinsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht also, wie die series rationum fiendi, in infinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, sondern nach allen Richtungen.

Ein Beweis von allem Diesen ist unmöglich; denn es sind Sätze deren Wahrheit transscendental ist, indem sie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anschauung des Raums haben.

§ 38.

Seinsgrund in der Zeit. Arithmetik.

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seins, als Gesetz der Folge, weil die Zeit nur eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr sein kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener war, verflossen ist, ist dieser. Auf diesem Nexus der Theile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succession zu markiren, folglich die ganze Arithmetik, die durchweg nichts Anderes, als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus; zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund weiß ich, daß wo Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind.

§ 39.

Geometrie.

Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Theile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Einsicht in jenen Nexus: da solche aber, wie oben gesagt, nicht durch bloße Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung, so müßte jeder geometrische Satz auf diese zurückgeführt werden, und der Beweis bestände bloß darin, das man den Nexus, auf dessen Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man nichts thun. Wir finden indessen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklid's läßt man auf bloßer Anschauung beruhen, und sogar beruhen von diesen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verschiedenen Anschauungen, alle die andern aber auf der Einsicht, daß man in der Wissenschaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit realen Dingen, die für sich neben einander bestehen und ins Unendliche verschieden sein können, zu thun habe, sondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit *Normalanschauungen*, d. h. Figuren und Zahlen, die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das Vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen. Denn obgleich sie, als anschauliche Vorstellungen, durchweg ganz genau bestimmt sind und auf *diese* Weise für Allge-

meinheit durch das Unbestimmtgelassene keinen Raum geben, so sind sie doch allgemein: weil sie die bloßen Formen aller Erscheinungen sind, und als solche von allen realen Objekten, denen eine solche Form zukommt, gelten. Daher von diesen Normalanschaunngen, selbst in der Geometrie, so gut als von den Begriffen, Das gelten würde, was Platon von seinen Ideen sagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche existiren können, weil solche nur Eine wären*). Dies würde, sage ich auch von den Normalanschauungen in der Geometrie gelten, wären sie nicht, als allein räumliche Objekte, durch das bloße Nebeneinandersein, den Ort, unterschieden Diese Bemerkung hat, nach dem Aristoteles, schon Platon selbst gemacht: *ετι δε, παρα τα αισϑητα και τα ειδη, τα μαϑηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισϑητων τῳ αΐδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τῳ τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον* (item praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola). Metaph, I, 6, womit X, 1 zu vergleichen. Die bloße Einsicht nun, daß ein solcher Unterschied des Orts die übrige Identität nicht aufhebt, scheint mir jene neun Axiome ersetzen zu können und dem Wesen der Wissenschaft, deren Zweck es ist, das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemessener zu sein, als die Aufstellung neun verschiedener Axiome, die auf Einer Einsicht beruhen. Alsdann nämlich wird von den geometrischen Figuren gelten, was Aristoteles, Metaph. X, 3 sagt: *εν τουτοις ἡ ισοτης ἑνοτης* (in illis aequalitas unitas est).

Von den Normalanschauungen in der Zeit aber, den Zahlen, gilt sogar kein solcher Unterschied des Nebeneinanderseins, sondern schlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indiscernibilium, und es giebt nur Eine Fünf und nur Eine Sieben. Auch hier ließe sich ein Grund dafür finden, daß 7 + 5 = 12 nicht, wie Herder in der Metakritik meint, ein identischer, sondern, wie Kant tiefsinnig entdeckt hat,

---

*) Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären, also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, Vieles unter sich befaßten, d. h. nach meiner § 28 gegebenen Erklärung, Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

ein synthetischer Satz a priori ist, der auf reiner Anschauung beruht. 12 = 12 ist ein identischer Satz.

Auf die Anschauung beruft man also in der Geometrie sich eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrsätze werden demonstrirt, d. h. man giebt einen Erkenntnißgrund des Lehrsatzes an, welcher Jeden zwingt, denselben als wahr anzunehmen: also man weist die logische, nicht die transscendenale Wahrheit des Lehrsatzes nach (§§. 30 und 32.) Diese aber, welche im Grunde des Seins und nicht in dem des Erkennens liegt, leuchtet nie ein, als nur mittelst der Anschauung. Daher kommt es, daß man nach so einer geometrischen Demonstration zwar die Ueberzeugung hat, daß der demonstrirte Satz wahr sei, aber keineswegs einsieht, warum, was er behauptet, so ist, wie es ist: d. h. man hat den Seinsgrund nicht, sondern gewöhnlich ist vielmehr erst jetzt ein Verlangen nach diesem entstanden. Denn der Beweis durch Aufweisung des Erkenntnißgrundes wirkt blos Ueberführung (convictio), nicht Einsicht (cognitio); es wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einsicht überall giebt, und hier wird der Mangel der Erkenntniß, warum etwas so sei, erst fühlbar durch die gegebene Gewißheit, daß es so sei. Die Empfindung dabei hat Aehnlichkeit mit der, die es uns giebt, wenn man uns etwas aus der Tasche oder in die Tasche gespielt hat, und wir nicht begreifen wie. Der, wie es in solchen Demonstrationen geschieht, ohne den Grund des Seins gegebene Erkenntnißgrund ist manchen Lehren der Physik analog, die das Phänomen darlegen, ohne die Ursache angeben zu können, wie z. B. der Leidenfrostische Versuch, sofern er auch im Platinatiegel gelingt. Hingegen gewährt der durch Anschauung erkannte Seinsgrund eines geometrischen Satzes Befriedigung, wie jede gewonnene Erkenntniß. Hat man diesen, so stützt sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonstration gegebenen Erkenntnißgrund.

Durch Erkenntniß des Seinsgrundes sieht man die nothwendige Folge des Bedingten aus seiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnißgrund aber bloß das Zusammensein beider. Ja, es ließe sich sogar behaupten, daß man durch die gewöhnliche Methode der Beweise eigentlich nur überführt werde, daß Beides in gegenwärtiger, zum Beispiel aufgestellter Figur zusammen dasei, keineswegs aber daß es immer zusammen dasei, von welcher Wahrheit (da die nothwendige

Verknüpfung ja nicht gezeigt wird) man hier eine bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung erhalte, die darauf beruht, daß bei jeder Figur, die man macht, es sich so findet. Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen, wie jener sechste Euklid's der Seinsgrund so leicht in die Augen fallend; doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatze derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung zurückzuführen sein muß. Auch ist sich Jeder der Nothwendigkeit ein solchen Seinsgrundes für jedes räumliche Verhältniß, so gut wie der Nothwendigkeit der Ursache für jede Veränderung, a priori bewußt. Allerdings muß derselbe, bei komplicirten Lehrsätzen, sehr schwer anzugeben sein, und zu schwierigen geometrischen Untersuchungen ist hier nicht der Ort.

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 40.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unsrer Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigene, aber sehr wichtige; sie begreift für Jeden nur ein Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Wollens, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch, wie wir sehn werden, mit einer bedeutenden Einschränkung.

§ 41.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Jede Erkenntniß setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewußtsein nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, eben wie das Bewußtsein von andern Dingen (d. i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf.

Demnach erkennt das Subjekt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es als nothwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden, sondern von ihm gilt der schöne Ausspruch des heiligen

Upanischad: Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. —

Daher also giebt es kein Erkennen des Erkennens, weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist.

Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne", würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „Ich erkenne" und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr, als „Ich." Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur ein mal jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahiren und so zu dem Satz „Ich erkenne" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt," welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich."

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntnißkräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft bekannt seien. Diese sind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urtheile vorhanden sein, vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntnißkräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied. Aber sie sind mit Rücksicht auf das als Bedingung nothwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt, von ihnen abstrahirt, verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen gerade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektsein gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektsein so viel, als vom Subjekt erkannt werden; genau eben so nun ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Objekt sofort auch das Subjekt als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Be-

stimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu theilen, oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntnißkräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles, wie überhaupt bei ihm schon der Keim zur kritischen Philosophie liegt. De anima III, 8 sagt er: ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· (anima quodammodo est universa, quae sunt); sodann: ὁ νους εστι ειδος ειδων, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, και ἡ αισθησις ειδος αισθητων, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — ist Eins. Ob man sagt: es giebt keine Begriffe; oder: die Vernunft ist weg und es giebt nur noch Thiere, — ist Eins.

Das Verkennen dieses Verhältnisses ist der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus, zuletzt auftretend als Streit des alten Dogmatismus mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphysik mit der transscendentalen Aesthetik und transscendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses bei Betrachtung der ersten und dritten der von mir aufgestellten Klassen der Vorstellungen beruht; wie der Sreit der Realisten und Nominalisten im Mittelalter auf dem Verkennen jenes Verhältnisses in Beziehung auf die zweite unsrer Klassen der Vorstellungen.

§ 42.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt, so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntniß ausgehend, kann man sagen „Ich erkenne" sei ein analytischer Satz, dagegen „Ich will" ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in der Zeit) gegeben. In sofern wäre also das Subjekt des Wollens für uns immer als w o l l e n d. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumirt, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt, z. B. in den „Grundproblemen der Ethik", S. 11, und auch sonst.

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern Eins sein, als sie Theile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist **unmittelbar gegeben**. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχην nennen.

Wie nun das subjektive Korrelat der ersten Klasse der Vorstellungen der Verstand ist, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit, so finden wir als das dieser vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbstbewußtsein.

§ 43.

Das Wollen. Gesetz der Motivation.

Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren oder beschreiben, was Wollen sei: vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß.

Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl Anderer, als unsrer selbst, halten wir uns berechtigt, zu fragen Warum? d. h. wir setzen als nothwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen und ist auch bereits unter diesen als die dritte Form der Kausalität, § 20, aufgezählt und charakterisirt worden. Allein die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt. Dort ist sie das Band der Veränderungen unter einander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimniß, denn wir stehn daselbst immer draußen. Da sehn wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Nothwendigkeit hervorbringen, aber

wie sie eigentlich Das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehn wir die mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen, und auch die der Reize, auf ihre respektiven Ursachen jedes Mal erfolgen, ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verstehn, sondern die Hauptsache dabei bleibt uns ein Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserm Verständniß der Bewegungen und Handlungen der Thiere und Menschen stehn, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehn, wenn uns nicht hier die Einsicht in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wissen nämlich, aus der an uns selbst gemachten innern Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehn wir gleichsam hinter den Koulissen und erfahren das Geheimniß, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursache die Wirkung herbeiführt, denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergiebt sich der wichtige Satz: die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn. Diese stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unseres Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, Gesetz der Motivation.

Zu anderweitiger Orientirung, in Bezug auf meine Philosophie überhaupt, füge ich hier hinzu, daß, wie das Gesetz der Motivation sich zu dem oben, § 20, aufgestellten Gesetz der Kausalität verhält, so diese vierte Klasse von Objekten für das Subjekt, also der in uns selbst wahrgenommene Wille, zur ersten Klasse. Diese Einsicht ist der Grundstein meiner ganzen Metaphysik.

Ueber die Art und die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive, das Bedingtsein derselben durch den empirischen, individuellen Charakter, wie auch durch die Erkenntnißfähigkeit der Individuen u. s. w. verweise ich auf meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, woselbst dies Alles ausführlich abgehandelt ist.

§ 44.

Einfluß des Willens auf das Erkennen.

Nicht auf eigentlicher Kausalität, sondern auf der § 42 erörterten Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nöthigt, Vorstellungen, die demselben einmal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Auch hierin wird er bestimmt durch das Gesetz der Motivation, welchem gemäß er auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassociation ist, der ich im 2. Bande der Welt als W. und V. ein eigenes Kapitel (das 14.) gewidmet habe, und welche selbst nichts Anderes ist, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten, auf den subjektiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtsein. Der Wille des Individuums aber ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt, indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen die mit ihnen logisch oder analogisch, oder durch räumliche oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen. Die Thätigkeit des Willens hiebei ist jedoch so unmittelbar, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein fällt, und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht einmal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei Etwas ohne allen Zusammenhang mit einem Andern in unser Bewußtsein gekommen; daß aber dies nicht geschehen könne, ist eben, wie oben gesagt, die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und hat in dem erwähnten Kapitel seine nähere Erörterung gefunden. Jedes unsrer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urtheil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen sein, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil seine Erfüllung so leicht ist, daß sie mit ihm zugleich da ist, oft nicht wahrgenommen werden.

§ 45.

Gedächtniß.

Die Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht,

je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtniß. Der gewöhnlichen Darstellung desselben als eines Behältnisses, in welchem wir einen Vorrath fertiger Vorstellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derselben immer bewußt zu sein, — kann ich nicht beistimmen. Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild (wie Platon eines giebt, indem er das Gedächtniß mit einer weichen Masse vergleicht, welche Eindrücke annimmt und bewahrt), so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, eben so das Vorstellungsvermögen. Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besondrer Leichtigkeit durch die Uebung; daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehn und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. Dies könnte nicht sein, wenn wir ganz fertige Vorstellungen aufbewahrten. Eben daher kommt es, daß erworbene Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, allmählich aus unserm Gedächtniß verschwinden, weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind; so z. B. vergessen die meisten Gelehrten ihr Griechisch und die heimgekehrten Künstler ihr Italienisch. Ebenfalls erklärt sich daraus, daß, wenn wir einen Namen, einen Vers oder dergleichen ehemals wohl gewußt, aber in vielen Jahren nicht gedacht haben, wir ihn mit Mühe zurückbringen, aber, wenn dieses gelungen ist, ihn abermals auf einige Jahre zur Disposition haben, weil jetzt die Uebung erneuert ist. Daher soll, wer mehrere Sprachen versteht in jeder derselben von Zeit zu Zeit etwas lesen, wodurch er seinen Besitz sich erhält.

Hieraus erklärt sich auch, warum die Umgebungen und Begebenheiten unsrer Kindheit sich so tief dem Gedächtniß einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptsächlich anschauliche Vor-

stellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeit haben, ist dieses ihr ganzes Leben hindurch (und zwar nicht nur mit anschaulichen Vorstellungen, sondern auch mit Begriffen und Worten) der Fall, daher solche bisweilen, wenn nämlich nicht Stumpfheit und Geistesträgheit es verhindern, ein sehr gutes Gedächtniß haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtniß, wie Rousseau Dies von sich selbst angiebt: es wäre daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt, wiewohl dasslebe sich wohl nicht leicht mit einem ganz schlechten Gedächtniß findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der gesammten Denkkraft hier die anhaltende Uebung ersetzt. Auch wollen wir nicht vergessen, daß die Mnemosyne die Mutter der Musen ist. Man kann demnach sagen: das Gedächtniß steht unter zwei einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen andererseits. Je kleiner der erste Faktor, desto kleiner muß der andere sein, um ein gutes Gedächtniß zu liefern, und je größer der zweite, desto größer muß der andere sein. Hieraus erklärt sich auch, warum Menschen, die unabläßig Romane lesen, dadurch ihr Gedächtniß verlieren, weil nämlich auch bei ihnen, eben wie beim Genie, die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigne Gedanken und Kombinationen, sondern fremde, rasch vorüberziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt: und was beim Genie die Uebung kompensirt, geht ihnen ab. Uebrigens unterliegt die ganze Sache noch der Korrektion, daß Jeder das meiste Gedächtniß hat für Das, was ihn interessiert, das wenigste für das Uebrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen unglaublich schnell, während beschränkte Köpfe das Alles trefflich behalten; nichtsdestoweniger wird Jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtniß haben.

Ueberhaupt aber ist leicht einzusehen, daß wir am besten solche Reihen von Vorstellungen behalten, welche unter sich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen, schwerer aber die, welche nicht unter sich, sondern nur mit unserm Willen nach dem Gesetze der Motivation verknüpft, d. h. willkürlich zusammengestellt sind. Bei jenen nämlich ist in dem uns

a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen. Dieses wie überhaupt alle Kenntniß a priori, hat auch wohl Platons Lehre, daß alles Lernen nur ein Erinnern sei, veranlaßt.

Man suche Das, was man dem Gedächtniß einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichniß, Analogon, oder wie noch sonst, weil alles Anschauliche viel fester haftet, als das bloß in abstracto Gedachte, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser, was wir erlebt, als was wir gelesen haben.*)

*) Schopenhauer's Ansichten über die Mnemonik findet man an verschiedenen Stellen seiner Werke, so in der „W. als W. u. V.", S. 146. wo er die richtige Bemerkung macht: „Die Mnemonik will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken oder Worten und mit leicht zu findenden Anlässen versehen sein. Das Schlimme jedoch ist, daß doch auch diese Anlässe selbst erst wieder gefunden werden müssen und hierzu wieder eines Anlasses bedürfen." Sehr treffend heißt es über die mnomonische Kunst in „Parerga und Paraligomena" II, 55 fg.: „Die Mnemonik beruht im Grunde darauf, daß man seinem Witze mehr als seinem Gedächtniß zutraut und daher die Dienste dieses jenem überträgt. Er nämlich muß einem schwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes substituiren, um es einst wieder in jenes zurück zu übersetzen. Die Mnemonik verhält sich aber zum natürlichen Gedächtniß, wie ein künstliches Bein zum wirklichen. Es ist dienlich, sich ihrer bei neu erlernten Dingen oder Worten, Anfangs zu bedienen, wie einer einstweiligen Krücke, bis sie dem natürlichen, unmittelbaren Gedächtniß einverleibt sind. Doch nimmermehr können bei der ungeheuren Menge und Manigfaltigkeit des Stoffes die Operationen des natürlichen Gedächtnisses durch ein künstliches und bewußtes Spiel mit Analogien ersetzt werden, bei denen das natürliche Gedächtniß doch immer wieder das primum mobile bleiben muß, nun aber statt Eines gar Zwei behalten hat: das Zeichen und das Bezeichnete Jedenfalls kann ein solches künstliches Gedächtniß nur einen verhältnißmäßig sehr geringen Vorrath fassen." A. d. H.

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

§. 46.

Die systematische Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Gestaltungen unseres Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und Das, welches das Uebrige am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken, gemäß der Regel des Aristoteles: *και μαθησεως ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ᾽ ῾οθεν ρασῖ αν μαθοι.* (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat.) Metaph. IV, 1. Die systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist aber diese. Zuerst müßte der Satz vom Seinsgrund angeführt werden und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seinsgrundes auch im Raum, das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden, da die andern auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.

Die hier ausgesprochene Wahrheit, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist, erklärt uns die absolut vollkommene Klarheit und Genauigkeit der Arithmetik, worin keine andere Wissenschaft ihr gleichkommen kann. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind.

Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit; wegen dieser vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Beziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodikticität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehn alle andern Wissenschaften ihr nach, sogar die Geometrie, weil aus den drei Dimensionen des Raums so viele Beziehungen hervorgehn, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt, daher die komplicirteren Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. Daß die übrigen Wissenschaften mancherlei verdunkelnde Elemente enthalten, brauche ich nicht darzuthun.

§ 47.

Zeitverhältniß zwischen Grund und Folge.

Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies ist durchaus wesentlich, wie ich ausführlich dargethan habe im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44 fg.); worauf ich hier verweise, um mich nicht zu wiederholen. Danach wird man sich nicht irre machen lassen durch Beispiele, wie Kant (Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl., S. 202; 5. Aufl., S. 248) eines anführt, nämlich daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser seiner Wirkung zugleich sei, — sobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Ursache des andern, sondern ein Zustand Ursache des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mittheilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehn, und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kälteren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursache, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursache, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiel zu ersehen, welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte.

Hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens

bringt kein Zeitverhältniß mit sich, sondern allein ein Verhältniß für die Vernunft: also sind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seins ist, sofern er in der Geometrie, ebenfalls kein Zeitverhältniß, sondern allein ein räumliches, von dem sich sagen ließe, Alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, sowohl als das Nacheinander, ohne Bedeutung wäre. In der Arithmetik dagegen ist der Seinsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältniß selbst.

§ 48.

Reciprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichendrn Grunde kann in jeder seiner Bedeutungen ein hypothetisches Urtheil begründen, wie denn auch jedes hypothetische Urtheil zuletzt auf ihm beruht, und immer bleiben dabei die Gesetze der hypothetischen Schlüsse gültig, nämlich: vom Dasein des Grundes auf das Dasein der Folge, und vom Nichtsein der Folge auf das Nichtsein des Grundes, ist der Schluß richtig; aber vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge, und vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes ist der Schluß unrichtig. Nun ist es merkwürdig, daß dennoch in der Geometrie fast überall auch vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes und vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge geschlossen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie § 37 gezeigt ist, jede Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist, von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. Man kann hiervon sich überzeugen, indem man sämmtliche geometrische Lehrsätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur d. h. von der Lage der Linien, sondern von Flächeninhalt, abgesehn von der Figur, die Rede ist, kann man meistens nicht vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes schließen, oder vielmehr die Sätze reciprociren und das Bedingte zur Bedingung machen. Ein Beispiel hiervon giebt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grundlinien und gleiche Höhen haben, sind sie an Flächeninhalt gleich. Er läßt sich nicht also umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, sind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können sich auch umgekehrt wie die Grundlinien verhalten.

Daß das Gesetz der Kausalität keine Reciprokation zulasse, indem die Wirkung nie die Ursache ihrer Ursache sein könne, und daher der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zu-

lässig sei, ist schon oben, § 20, zur Sprache gekommen. — Eine Reciprokation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen stattfinden, indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem giebt sie den circulus vitiosus.

§ 49.

Die Nothwendigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Princip und der alleinige Träger aller and jeder Nothwendigkeit. Denn Nothwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Demnach ist jede Nothwendigkeit bedingt; absolute, d. h. unbedingte, Nothwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Denn Nothwendig sein kann nie etwas Anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definiren „was nicht nichtsein kann", so giebt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstrakten Begriff, von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich oder nur denkbar sei, daß irgend etwas nicht nichtsein könne, da ja doch alles Dasein bloß empirisch gegeben ist? Da ergiebt sich denn, daß es insofern möglich sei, als irgend ein Grund gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es folgt. Nothwendigsein und Aus einem gegebenen Grunde folgen sind mithin Wechselbegriffe, welche als solche überall einer an die Stelle des andern gesetzt werden können. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „**absolut** nothwendigen Wesen" enthält also einen Widerspruch: durch das Prädikat „absolut" (d. h. „von nichts Anderm abhängig") hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „Nothwendige" denkbar ist und einen Sinn hat. Wir haben daran wieder ein Beispiel vom Mißbrauch abstrakter Begriffe zum Behuf metaphysischer Erschleichung, wie ich ähnlich nachgewiesen habe am Begriff „Immaterielle Substanz", „Grund schlechthin", „Ursache überhaupt" u. s. w. Ich kann es nicht genug wiederholen, daß alle abstrakte Begriffe durch die Anschauung zu kontroliren sind.

Demnach giebt es, den vier Gestalten des Satzes vom Grunde gemäß, eine vierfache Nothwendigkeit. 1) Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnißgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Konklusion unweigerlich zuzugeben ist. 2) Die

physische, nach dem Gesetz der Kausalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältniß so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Thier nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehn muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursache, erfolgt, wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kenntniß des individuellen empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnißsphäre, als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaktion vorherzusagen. Ich darf nicht müde werden, dies zu wiederholen, wegen der Ignoranten und Dummköpfe, welche die einhellige Belehrung so vieler großen Geister für nichts achtend, noch immer, zu Gunsten ihrer Rockenphilosophie, das Gegentheil zu behaupten dreist genug sind. Bin ich doch kein Philosophieprofessor, der nöthig hätte, vor dem Unverstande des andern Bücklinge zu machen.

§ 50.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Gesetz der Kausalität ist die Bedingung immer wieder bedingt und zwar auf gleiche Art; daher entsteht a parte ante eine series in infinitum. Eben so ist es mit dem Seinsgrund im Raum: jeder relative Raum ist eine Figur, hat Grenzen, die ihn mit einem andern in Verbindung setzen und wieder die Figur dieses Andern bedingen, und so nach allen Dimensionen, in infinitum. Betrachtet man aber eine einzelne Figur in sich, so hat die Reihe der Seinsgründe ein Ende, weil man von einem gegebenen Verhältniß anhub, wie auch die Reihe der Ursachen ein Ende hat, wenn man bei irgend einer Ursache beliebig stehn bleibt. In der Zeit hat die Reihe der Seinsgründe sowohl a parte ante, wie parte post eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen früheren bedingt ist und den folgenden nothwendig herbeiführt, die Zeit also weder Anfang noch Ende haben kann. Die Reihe der Erkenntnißgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urtheilen, deren jedes dem andern logische

Wahrheit ertheilt, endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen, oder transscendentalen, oder metalogischen Wahrheit. Ist das erstere, also eine empirische Wahrheit der Grund des obersten Satzes, darauf man geführt worden, und man fährt fort zu fragen Warum, so ist was man jetzt verlangt kein Erkenntnißgrund mehr, sondern eine Ursache, d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. Macht man nun aber es einmal umgekehrt, läßt nämlich die Reihe der Gründe des Werdens, damit sie ein Ende finden könne, übergehn in die Reihe der Gründe des Erkennens, so ist Dies nie durch die Natur der Sache herbeigeführt, sondern durch specielle Absicht, also ein Kniff, und zwar ist es das unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannte Sophisma. Nämlich nachdem man, durch den kosmologischen Beweis, zu einer Ursache gelangt ist, bei welcher man stehn zu bleiben Belieben trägt, um sie zur ersten zu machen, das Gesetz der Kausalität jedoch sich nicht so zur Ruhe bringen läßt, sondern fortfahren will, Warum zu fragen, so schafft man es heimlich bei Seite und schiebt ihm den ihm von Weitem ähnlich sehenden Satz vom Erkenntnißgrund unter, giebt also, statt der hier verlangten Ursache, einen Erkenntnißgrund, der aus dem zu beweisenden, seiner Realität nach also noch problematischen, Begriff selbst geschöpft wird und der nun, weil er doch ein Grund ist, als Ursache figuriren muß. Natürlich hat man jenen Begriff schon zum voraus darauf eingerichtet, indem man die Realität, allenfalls, des Anstandes halber, noch in ein Paar Hüllen gewickelt, hineinlegte und sich also die nunmehrige, freudige Ueberraschung, sie darin zu finden, vorbereitete, — wie wir Dies schon oben, § 7, näher beleuchtet haben. — Beruht hingegen eine Kette von Urtheilen zuletzt auf einem Satz von transscendentaler, oder metalogischer Wahrheit, und man fährt fort zu fragen Warum, so giebt es darauf keine Antwort, weil die Frage keinen Sinn hat, nämlich nicht weiß, was für einen Grund sie fordert. Denn der Satz vom Grunde ist das Princip aller Erklärung: eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde selbst, d. h. der Zusammenhang, den er, in irgend einer Gestalt ausdrückt, nicht weiter erklärbar, weil es kein Princip giebt, das Princip aller Erklärung zu erklären, oder wie das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Von den Motiven giebt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zwecks Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln, doch endigt diese Rehe immer a parte priori in einer

Vorstellung aus den zwei ersten Klassen, woselbst das Motiv liegt, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. Daß es nun Dieses konnte, ist ein Datum zur Erkenntniß des hier gegebenen empirischen Charakters; warum dieser aber dadurch bewegt werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible Charakter außer der Zeit liegt und nie Objekt wird. Die Reihe der Motive als solcher findet also in einem solchen letzten Motiv ihr Ende und geht, je nachdem ihr letztes Glied ein reales Objekt, oder ein bloßer Begriff war, über in die Reihe der Ursachen, oder in die der Erkenntnißgründe.

§ 51.

Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage Warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntnisse nach dem Satz vom zureichenden Grunde die Wissenschaft vom bloßen Aggregat von Erkenntnissen unterscheidet, ist §. 4 gesagt worden, daß das Warum die Mutter der Wissenschaften sei. Auch findet sich, daß in jeder derselben Eine der Gestaltungen unsres Satzes, vor den übrigen, der Leitfaden ist, obgleich in derselben auch die andern, nur mehr untergeordnet, Anwendung finden. So ist in der reinen Mathematik der Seinsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darstellung in den Beweisen nur am Erkenntnißgrunde fortschreitet), in der angewandten tritt zugleich das Gesetz der Kausalität auf, und dieses gewinnt ganz die Oberherrschaft in der Physik, Chemie, Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wissenschaften starke Anwendung, da in allen das Besondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und fast allein herrschend aber ist er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und andern klassifizirenden Wissenschaften. Das Gesetz der Motivation ist, wenn man alle Motive und Maximen, welche sie auch seien, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geschichte, Politik, pragmatischen Psychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen selbst ihrem Werth und Ursprung nach zum Gegenstand der Untersuchung macht, Leitfaden der Ethik. Im 2. Bande meines Hauptwerks findet man, Kap. 12, S. 126 der zweiten Aufl. (3. Aufl. S. 139), die oberste Eintheilung der Wissenschaften nach diesem Princip ausgeführt.

§ 52.

Zwei Hauptresultate.

Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grunde ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Specifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogeneität angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnißvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche demnach anzusehen wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseins, oder derjenigen Welt, welche der hohe Platon wiederholentlich als das *αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον*, deren Erkenntniß nur eine *δοξα μετ᾽ αισθησεως αλογου* wäre, herabsetzt, und welche daß Christenthum, mit richtigem Sinn, nach derjenigen Gestaltung unseres Satzes, welche ich §. 46 als sein einfachstes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit bezeichnet habe, die Zeitlichkeit nennt. Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines Andern ist. Nun ist aber der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellekt; daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß des Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden. Denn eine solche, vermöge apriorischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße Erscheinung; was daher nur in Folge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende Ding an sich. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existiren vermöge eines Andern“ — welcher Satz eben der kosmologische Beweis ist.

Ist mir die Ableitung des so eben ausgesprochenen Resultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen, so wäre, dächte ich, an jeden Philosophen, der, bei seinen Spekulationen, auf den Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut, oder überhaupt nur von einem Grunde spricht, die Forderung zu machen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine. Man könnte glauben, daß, so oft von einem

Grunde die Rede ist, Jenes sich von selbst ergebe und keine Verwechselung möglich sei. Allein es finden sich nur gar zu viele Beispiele, theils daß die Ausdrücke Grund und Ursache verwechselt und ohne Unterscheidung gebraucht werden, theils daß im Allgemeinen von einem Grunde und Begründeten, Princip und Principiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Bestimmung; vielleicht eben weil man sich im Stillen eines unberechtigten Gebrauchs dieser Begriffe bewußt ist. So spricht selbst Kant von dem Ding an sich als dem Grunde der Erscheinung. So spricht er (Krit. d. r. V., 5. Aufl. S. 590) von einem Grunde der Möglichkeit aller Erscheinung, von einer intelligiblen Ursache, einem unbekannten Grunde der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt (592), von einem den Erscheinungen zum Grunde liegenden transscendentalen Objekt und dem Grunde, warum unsre Sinnlichkeit diese viel mehr als alle andern obersten Bedingungen habe (S. 641), und so an mehreren Stellen. Welches Alles mir schlecht zu passen scheint zu jenen gewichtigen, tiefsinnigen, ja unsterblichen Worten (S. 591): „daß die Zufälligkeit) der Dinge selbst nur Phänomen sei und auf keinen andern Regressus führen könne, als den empirischen, der die Phänomene bestimmt.“

Daß, seit Kant, die Begriffe, Grund und Folge, Princip und Principiat u. s. w. noch viel unbestimmter und ganz und gar transscendent gebraucht sind, weiß Jeder, dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind.

Gegen diesen unbestimmten Gebrauch des Wortes Grund und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt ist Folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem ersten genau verbundene Resultat, welches diese Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenstand giebt. Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Charakter, und dadurch, daß alle Objekte des Subjekts unter sie vertheilt sind, sich ankündigen als durch eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigenthümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnißvermögens gesetzt, so daß sogar, wenn man sich einbildete, es könnte eine neue, fünfte Klasse von Objekten entstehn, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grunde in einer neuen Gestalt auftreten würde, so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders als

in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellungen aus Vorstellungen, nichts weiter ist, als ein Mittel Vieles durch Eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, recht- oder stumpf-winklicht, gleichseitig, gleichschenklicht oder ungleichseitig sein muß, so muß auch (da wir nur vier und zwar bestimmt gesonderte Klassen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen Klassen von Objekten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, mit sammt diesem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben oder gar außerhalb aller Objekte. Sollte dennoch Jemand hierüber anders denken und meinen, Grund überhaupt sei etwas Anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff, so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten*) erneuen, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf der Seite der letztern stehn müßte.

---

*) Diese beiden Ausdrücke sind hier allerdings nicht im mittelalterlichen Sinne zu verstehen, wie sie etwa von den Scholastikern Thomas von Aquino und Duns Scotus einerseits und Roscellin und Wilhelm von Occam andererseits verstanden wurden. Vielmehr ist der Gegensatz, welcher den beiden scholastischen Schulen zu Grunde lag, hier allgemein gefaßt, wie er ja auch als solcher durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgeht, nämlich als die entgegengesetzte Auffassung, ob die allgemeinen Begriffe etwas Seiendes bezeichnen, oder bloß Produkte unserer Abstraktion sind. In dieser allgemeinern Bedeutung kann man auch schon in der Philosophie des Alterthums von einem solchen Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus sprechen, und in diesem Sinne würde Plato der erste Realist und die Stoiker, wie Zeno, Kleanthes und Chrysippos die ersten Nominalisten gewesen sein.

Was Schopenhauer's Stellung zu dieser Streitfrage betrifft, so ist er metaphysisch allerdings Realist, insofern er die Realität der „Ideen" mit Plato annimmt (vgl. die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. I, Buch 3, die Platonische Idee: Das Objekt der Schönheit). In dieser Schrift jedoch nennt er sich einen Nominalisten, da er hier „Grund" als abstrakten Begriff faßt.

A. d. H.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Die Welt als Vorstellung

erste Betrachtung:

Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: Das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft.

Die Welt als Vorstellung

erste Betrachtung:

Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft.

Einleitung.

Schopenhauer's Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung", welches die Grundprincipien seiner Metaphysik, Ethik und Aesthetik enthält, erschien im Jahre 1819. Im August 1818 hatte er in Dresden, wo er seit 1815 lebte, das Manuskript beendigt und demselben eine Vorrede vorausgeschickt, die in mancher Beziehung bemerkenswerth ist. Nur einen einzigen Gedanken, meint Schopenhauer, habe er in seinem Werke mitzutheilen; aber dieser Gedanke, der, je nachdem man ihn sehe, bald die Metaphysik, bald die Ethik, bald die Aesthetik einschließe, sei dasjenige, was die Philosophen bisher vergeblich gesucht hätten, nämlich den ächten Stein der Weisen, d. h. diejenige Wahrheit, welche alle andern Wahrheiten in sich schließe. Er nimmt daher das alte Wort *ἁπλους ὁ μηϑος της ἀληϑειας ἐφυ* für sich besonders in Anspruch.

Unter den mancherlei Vorbedingungen jedoch, welche Schopenhauer für das Verständniß seines Werkes für den Leser aufstellt, sind zwei allerdings sehr wichtig. Daß man zuerst seine Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde lese und daß man zweitens sich vorher eine gründliche Kenntniß der Kantischen Philosophie aneigne, da seine eigne Weltanschauung im Wesentlichen auf der des großen Denkers basire. Dieses offene Geständniß wiederholt Schopenhauer in seinen Schriften sehr oft und wie mannigfaltig auch die Einwände sind, die er gegen Kants transscendentalen Idealismus erhebt, und wie zahlreich auch die Widersprüche und Lücken sind, welche er im letzten Theile seines Hauptwerkes in Kants Philosophie gefunden zu haben glaubt: so tief ist und bleibt doch seine Verehrung für ihn und als ob er seine gegen Kant geübte Kritik gewissermaßen entschuldigen möchte, ruft er mit Voltaire aus: C'est le privilège du vrai génie, et surtout du génie, qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes. Die Wirkung, welche Kants Hauptschriften in dem Geiste, zu welchem sie wirklich reden, hervorbringen, vergleicht Schopenhauer mit der Staaroperation am Blinden. Ein bisher völlig unbekanntes Licht müsse denjenigen aufgehen, welche sich muthig in die Gedankenwelt Kants eingelebt

haben. Aber er selbst, Schopenhauer, wollte weiter nichts, als mit seinem Werke, denen, an welchen jene Operation gelungen ist, eine Staarbrille darbieten, zu deren Gebrauch freilich jene Operation die nothwendige Vorbedingung sei.

Schopenhauer knüpft nun hieran noch eine zweite Vorbedingung, welche derjenige zu erfüllen hat, der an das Studium der „Welt als Wille und Vorstellung" gehen will: „Wenn aber überdies der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat, so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist er aber gar der Wohlthat der Vedas theilhaftig geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang in meinen Augen der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den frühern aufzuweisen hat, indem ich vermuthe, daß der Einfluß, der Sanskrit-Literatur nicht weniger tief eingreifen wird, als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen; hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen, dann ist er auf das allerbeste bereitet, zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen Andern fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem nun mitzutheilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist". —

Wir sehen also schon hier die drei Quellen der Schopenhauer'schen Philosophie: Kant, Plato und die Veden. Vom erstern entnahm er den transscendentalen Idealismus, vom zweiten die Ideenlehre, aus den letztern die buddhistische Ethik. Es sind dieses die drei Elemente der metaphysischen Weltanschauung, wie sie in seinem Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" entwickelt ist. Thatsächlich geben auch die vier Theile des Werkes, welches in der ersten Auflage von 1819 nur aus einem Bande bestand, ein Bild von der Gliederung des Gedankensystems Schopenhauer's. Der erste Abschnitt, „Die Welt als Vorstellung" der mit dem charakteristischen Satz beginnt: „Die Welt ist meine Vorstellung," will mit Kant die Phänomenalität dieser Welt erweisen. Diese Wirklichkeit ist nur ein Schein und ein Produkt der Organisation unseres Erkenntnißvermögens, wie es Schopenhauer in der Schrift über die „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" dargestellt hatte. Zum eigentlichen Wesen und zur Wirklichkeit des Seins gelangen wir erst, wenn wir bis zu dem hinter den Erscheinungen steckenden Dinge an sich vordringen.

Dieses Kantische „Ding-an-sich" ist bei Schopenhauer der „Wille", dessen Darstellung als Princip der Welt, der Natur und alles Seins im zweiten Buch „Die Welt als Wille" dargestellt wird. Im dritten Theile kehrt unser Philosoph wiederum zur „Welt als Vorstellung" zurück, allerdings so weit sie unabhängig vom Satze vom Grunde ist. Aber während er dort die Welt als Vorstellung aus dem Gesichtspunkte des Satzes vom Grunde, d. h. als Objekt der Wissenschaft und der Erfahrung behandelte, steigt seine Betrachtung

hier höher hinauf. Er sieht die „Ideen“ nunmehr als den eigentlichen Inhalt des im Universum wirkenden Willens; jene Ideen, welche er im Anschlusse an Platon als Stufen der Selbsterscheinung oder Selbstverwirklichung und Selbstvergegenwärtigung des in der Welt waltenden Willens ansieht. Sie sind ihm die ewigen Ur- und Musterbilder für die verschiedenen Stufen der Erscheinungswelt, deren jede ihren unerschöpflichen Ausdruck in den unendlich vielen Exemplaren und Individuen der wirklichen Welt findet. Dieses ist der Inhalt der Schopenhauer'schen Aesthetik. In der Seligkeit des ästhetischen Selbstgenusses, wie sie im Künstler zur Erscheinung gelangt, liegt die höchste Bejahung des Willens zum Leben. Aber hier tritt nothwendiger Weise ein Umschlag ein. Haben wir in der Vorstellung die Welt als einen wesenlosen Schein und in den dem Schönen zu Grunde liegenden Ideen die Stufenpunkte der Selbstoffenbarung des Willens erkannt, so muß diese Erkenntniß als Illusion gefaßt werden und die Bejahung des Willens, welche bis dahin als die treibende Macht des Daseins und Lebens wirksam gewesen ist, in die Verneinung des Willens, d. h. in die Selbstaufhebung des Individuums und in den Uebergang in das allgemeine Leben sich verwandeln. Dieses ist der metaphysische Grund des Schopenhauer'schen Pessimismus im vierten Buche seines Werkes: „Bejahung und Verneinung des Willens“, dessen weitere Ausführung und detaillirtere Ausmalung er in seinen der Ethik gewidmeten einzelnen Monographieen vorgenommen hat. Einen „Anhang“ bildet die bereits oben erwähnte „Kritik der Kantischen Philosophie.“

Erst im Jahre 1844, also nach Ablauf von 25 Jahren, erschien die zweite Auflage seines Hauptwerkes, und zwar in zwei Theilen, von denen der zweite als Ergänzungsband zum ersten zu gelten hat. — Die Ergänzungen sind hier so durchgeführt, daß zu jedem Theile des ersten Bandes eine Reihe von Kapiteln hinzugekommen ist, welche die dort entwickelten Gedanken theils weiter ausführen, theils durch die Erfahrungen der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, der Psychologie, der Kunstgeschichte und Kunstforschung, der Jurisprudenz und Geschichte zu beweisen suchen.

Diese Ergänzungen umfassen im Ganzen 50 Kapitel, welche sich nach den vier Theilen des ersten Bandes in folgender Weise gruppiren: Die Lehre von der anschaulichen Vorstellung gliedert sich so: „Zur idealistischen Grundansicht; zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntniß; über die Sinne; von der Erkenntniß a priori. Die Lehre von der abstrakten Vorstellung oder dem Denken enthält: Vom unvernünftigen Intellekt; zur Lehre von der abstrakten oder Vernunft-Erkenntniß; vom Verhältniß der anschauenden zur abstrakten Erkenntniß; zur Theorie des Lächerlichen; zur Logik überhaupt; zur Syllogistik; zur Rhetorik; zur Wissenschaftslehre; zur Methodenlehre der Mathematik; über die Gedankenassociation; von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts; über den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus; über das metaphysische Bedürfniß des Menschen. Die Ergänzungen zum zweiten Buche des ersten Bandes

betreffen Schopenhauer's Willenslehre und umfassen in 11 Kapiteln folgende Fragen: Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich; vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein; Objektivation des Willens im thierischen Organismus; Rückblick und allgemeine Betrachtung; objektive Ansicht des Intellekts; über die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur; von der Materie; transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich; zur Teleologie; vom Instinkt und Kunsttrieb; Charakteristik des Willens zum Leben. Die Ergänzungen zur Ideenlehre bieten eine Art Aesthetik in folgenden 11 Kapiteln dar: Von der Erkenntniß der Ideen; vom reinen Subjekt des Erkennens; vom Genie; über den Wahnsinn; vereinzelte Bemerkungen über die Naturschönheit; über das innere Wesen der Kunst; zur Aesthetik der Architektur; zur Aesthetik der bildenden Künste; zur Aesthetik der Tonkunst; über Geschichte; zur Metaphysik der Musik. Was endlich die Ergänzungen zur Schopenhauer'schen Lehre von der Bejahung oder Verneinung des Willens betrifft, so werden darin eine Reihe theils naturphilosophischer und psychologischer, theils ethischer Probleme behandelt: Ueber den Tod und sein Verhältniß zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich; Leben der Gattung; Erblichkeit der Eigenschaften; Methaphysik der Geschlechtsliebe; von der Bejahung des Willens zum Leben; von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens; zur Ethik; zur Lehre von der Verneinung des Willens; von der Heilsordnung; Epiphilosophie.

Schopenhauer's außerordentliche wissenschaftliche Vielseitigkeit, sowie seine Belesenheit in der antiken und modernen Literatur kommen hier besonders zur Geltung. In der altklassischen Poesie, wie in den Dichtungen der neuern Völker ist er vollkommen heimisch und immer und überall steht ihm ein treffendes Dichterwort zur Verfügung, so daß dieser zweite Ergänzungsband durch seine belebtere Diktion von dem mehr abstrakten Ton des ersten Theils sich sehr abhebt.

Freilich diese zweite Auflage unterscheidet sich auch sonst noch von der ersten. Der von seiner neuen Philosophie von Schopenhauer erhoffte Erfolg war bis dahin völlig ausgeblieben. Deutschland, welches damals in Politik und Literatur unter dem Zeichen des Bundestags stand, kümmerte sich wenig um eine Lehre, die bei allem Reichthum an Geist und Tiefsinn als ihren letzten Schluß die Rückkehr zum altindischen Quietismus empfahl, im Gegensatz zu den damals hoch gehenden Kampfeswogen in der Hegel'schen Philosophie, deren „Linke" sich mit dem politischen Radicalismus verbunden hatte, um eine neue Aera in Staat, Gesellschaft, Kunst und Religion herbeizuführen. Ueber diese Debatten blieb Schopenhauer, der überdies die politischen und religiösen Bewegungen seiner Zeit gänzlich ignorirt, völlig unbeachtet. Dies kränkte ihn, und er gab seinem Grolle in dieser zweiten Auflage unverholensten Ausdruck. Ueberall, wo sich ihm eine Gelegenheit darbietet, greift er die zeitgenössische Philosophie an und insbesondere ihre akademischen Vertreter, so daß die Polemik gegen die „deutschen Philosophieprofessoren" eine fortan stehende Rubrik bei ihm bildet. Zuweilen nehmen diese Excurse einen Ton an, der an

Schmähsucht und Verdächtigung in der That Alles überbietet, was wir bisher in der wissenschaftlichen Polemik erlebt haben.

Wir begreifen heute eine derartige gehässige Sprache gegen die Lehrer der Philosophie an unsern Universitäten um so weniger, als es nunmehr als eine feststehende historische Thatsache gelten kann, daß viele der genialern und bedeutenderen Denker der Neuzeit — wir nennen hier nur Bacon, Hobbes, Cartesius, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume u. s. w. nicht Universitätslehrer waren: eine Thatsache, deren Wahrheit wohl unsere Professoren selbst, die doch die Entwickelung der philosophischen Systeme genügend kennen, am ersten anerkennen müssen. Aus diesem Grunde haben alle jene geistreichen, oft sarkastisch-bittern, vielfach aber auch in langweiligen Wiederholungen sich ergehenden Anklagen Schopenhauer's für unsere Zeit fast gar keine Bedeutung mehr. —

Nichtsdestoweniger bleibt Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung" nicht nur sein eigentliches philosophisches Hauptwerk, sondern auch eins der genialsten Geistesprodukte aller Zeiten. Deshalb haben wir geglaubt, die wesentlichsten Theile desselben in diese Ausgabe aufnehmen zu müssen.

Die Welt als Vorstellung.

§ 1.

„Die Welt ist meine Vorstellung." — Dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt, wiewohl der Mensch allein sie in das reflektirte abstrakte Bewußtsein bringen kann; und thut er dies wirklich, so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgiebt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein Anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgend eine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese, denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner, als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist, denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt, so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß Alles, was für die Erkenntniß da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit Einem Wort, Vorstellung. *)

*) Worin der physiologische Proceß des Vorstellens beruht? Nach Schopenhauer ist es ein sehr komplicirter physiologischer Proceß im Gehirne

Natürlich gilt Dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen, denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses Alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet, und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.

Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Kartesius ausging. Berkeley aber war der Erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie erworben, wenn gleich das Uebrige seiner Lehren nicht bestehen kann. Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes, wie im Anhange ausgeführt ist. — Wie früh hingegen diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist, indem sie als der Fundamentalsatz der dem Vyasa zugeschriebenen Vedantaphilosophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten seiner Abhandlungen: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms *). Diese Worte drücken das Zusammenbestehn der empirischen Realität mit der transscendentalen Idealität hinlänglich aus.

Also nur von der angegebenen Seite, nur sofern sie Vorstellung ist, betrachten wir die Welt in diesem ersten Buche. Daß jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgend eine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt Jedem das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine bloße Vorstellung annimmt; welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einseitigkeit dieser Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht

---

eines Thieres, dessen Resultat das Bewirken eines Bildes ebendaselbst ist (Die Welt als W. und V. II, u. 214.) A. d. H.

*) Das Grunddogma der Vedantaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseins der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben, durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein habe; indem Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

so unmittelbar gewiß ist, wie die, von der wir hier ausgehen, sondern zu welcher nur tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche sehr ernst und Jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich sein muß, nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: „die Welt ist mein Wille.“ —

Bis dahin aber, also in diesem ersten Buch, ist es nöthig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerstreben, alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorstellung zu betrachten, bloße Vorstellung zu nennen. Das, wovon hierbei abstrahirt wird, ist, wie später hoffentlich Jedem gewiß sein wird, immer nur der Wille, welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht; denn diese ist, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von diesen Beiden wäre, sondern ein Objekt an sich, (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist,) ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.

§ 2.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet Jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntniß ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist. Er liegt, wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt; dessen Form ist Raum und Zeit,

durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit, denn sie ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken; denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begrenzen sich unmittelbar; wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Grenze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntniß des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserm Bewußtsein liegen. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants und ein sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns a priori bewußten Formen des Objekts ist, und daß daher Alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntniß ausgesprochen ist. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend mögliche Objekt demselben unterworfen ist, d. h. in einer nothwendigen Beziehung zu andern Objekten steht, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend; dies geht so weit, daß das ganze Dasein aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre nothwendige Beziehung zu einander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist, wovon bald ein Mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene nothwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im Allgemeinen ausdrückt in andern Gestalten erscheint, wodurch wiederum die richtige Eintheilung jener Klassen sich bewährt. Ich setze hier beständig alles dort Gesagte als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraus, denn es würde, wenn es nicht dort schon gesagt wäre, hier seine nothwendige Stelle haben.

§ 3.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur eine Klasse von

Vorstellungen aus, die Begriffe, und diese sind auf der Erde allein das Eigenthum des Menschen, dessen ihn von allen Thieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher Vernunft genannt worden ist*). Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der intuitiven Vorstellung reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben. Es ist, wie gesagt, eine sehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben diese Bedingungen, diese Formen derselben, d. h. das Allgemeinste in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erscheinungen auf gleiche Weise Eigene, Zeit und Raum, auch für sich und abgesondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch unmittelbar angeschaut werden kann, und daß diese Anschauung nicht etwan ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma ist, sondern so sehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenschaften des Raumes und der Zeit, wie sie die Anschauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Gesetze gelten, welchen gemäß diese überall ausfallen muß. Dieserhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, sofern sie rein und inhaltsleer angeschaut werden, als eine besondere und für sich bestehende Klasse von Vorstellungen betrachtet. So wichtig nun auch diese von Kant entdeckte Beschaffenheit jener allgemeinen Formen der Anschauung ist, daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht, so ist es doch eine nicht minder beachtenswerthe Eigenschaft derselben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Gesetz der Kausalität und Motivation und das Denken als Gesetz der Begründung der Urtheile bestimmt, hier in einer ganz eigenthümlichen Gestalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seins gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente und im Raum die Lage seiner sich ins Unendliche wechselseitig bestimmenden Theile ist.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verschiedenheit seiner Gestalten, deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt sein,

---

*) Kant allein hat diesen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinsicht ich auf den Anhang verweise, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik“: Grundl. d. Moral, § 6.

wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntniß der einfachsten seiner Gestaltungen, als solcher, ist, und für diese haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgend ein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden ist; eben so werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, daß wie die Zeit, so auch der Raum, und wie dieser so auch Alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, Alles also, was aus Ursachen und Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, durch und für ein Anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur eben so bestehendes, ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge, Platon würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Accidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: „es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei; denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht." (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was Alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts Anderes, als was wir auch jetzt eben betrachten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§. 4.

Wer die Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als solcher erscheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Wesen der Zeit erkannt. Sie ist weiter nichts, als eben jene Gestaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenschaft. Succession ist die Gestalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Succession ist das ganze Wesen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben

damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft, da dieser durch und durch nichts Anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Theile durch einander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. — Eben so nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen der Materie als solcher erkannt, denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existirt; die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, §.21.) Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt*), welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die ein Theil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar, die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Dasein besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der Zeit. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt, sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses, wie gezeigt, im Wirken, in der Kausalität, besteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erscheinungen und Zustände nämlich könnten

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. *Seneca* epist. 81.

im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, neben einander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, auf einander folgen, daher dann eine nothwendige Beziehung derselben auf einander und eine Regel, welche sie dieser gemäß bestimmte, keineswegs nöthig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raum und allem Wechsel in der Zeit, so lange jede dieser beiden Formen für sich, und ohne Zusammenhang mit der andern ihren Beistand und Lauf hätte, noch gar keine Kausalität, und da diese das eigentliche Wesen der Materie ausmacht, auch keine Materie. — Nun aber erhält das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener; nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesen Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht, folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden. Diesem gemäß finden wir durch sie zuvörderst das Zugleichsein herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, sein konnte. Das Zugleichsein vieler Zustände aber macht eigentlich das Wesen der Wirklichkeit aus; denn durch dasselbe wird allererst die Dauer möglich, indem nämlich diese nur erkennbar ist an dem Wechsel des mit dem Dauernden zugleich vorhandenen: aber auch nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser jetzt

den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Substanz d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken ist aber auch die Vorstellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer, also wieder auch keine Materie. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz, bei der Veränderung der Zustände**). Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber (weil der Wechsel allein der Zeit angehört, in dieser allein und für sich nichts Bleibendes ist) durch ihr Beharren (Substanz), dessen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten ist***): ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Accidenz), ohne die sie nie erscheint und welche schlechthin immer Kausalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich aber immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zustand zu dieser Zeit an diesem Ort eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Kausalität sich erstreckt. Auf diese Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit; hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.", S. 71 (Rosenkranz: Ausg. S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als

---

*) Daß Materie und Substanz Eines sind, ist im Anhange ausgeführt.

**) Dies zeigt auch den Grund der Kantischen Erklärung der Materie, „daß sie sei das Bewegliche im Raum"; denn Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

***) Nicht von der Erkenntniß der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

dessen Vorstellung, so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine eben so besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag, obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind Eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Außerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt; diese ist durchaus Erkenntniß der Ursache aus der Wirkung, daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgend eine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkte diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die thierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller ander Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder thierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, nothwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnißweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme, sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrig bliebe, die völlig bedeutungslos auf einander folgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung, es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend, denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit. Diese

Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da. Im ersten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehen und die Farben“ habe ich bereits auseinandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die verschiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene giebt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hinter einander stehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welche durch eine plötzliche Veränderung an den Sinneswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich diesen wichtigen Gegenstand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, § 21.

Das Sehenlernen der Kinder und operirter Blindgebornen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polarische Theilung der Thätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände, und endlich auch das Stereoskop — dies Alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellektual, d. h. reine Verstandeserkenntniß der Ursache aus der Wirkung ist, folglich das Gesetz der Kausalität vorausgesetzt, von dessen Erkenntniß alle Anschauung, mithin alle Erfahrung, ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntniß des Kausalgesetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humesche Skepticismus war, der erst hiedurch widerlegt ist. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntniß der Kausalität von aller Erfahrung, d. h. Apriorität, kann allein dargethan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von hier, und dieses wieder kann allein geschehen, indem man auf die hier angegebene und an den soeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweist, daß die Erkenntniß der Kausalität in der Anschauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, schon enthalten ist, also völlig a priori in Hinsicht auf die Erfahrung besteht, von ihr als Bedingung vorausgesetzt wird, nicht sie voraussetzt; nicht aber kann dasselbe dargethan werden auf die von Kant versuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde § 23 kritisirte Weise.

§ 5.

Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständniß, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntniß der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältniß von Ursache und Wirkung bestehe, da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten Statt findet. Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der thörichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skepticismus gegenüberstehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus setzt das Objekt als Ursache, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichte'sche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeschärft werden kann, zwischen Subjekt und Objekt gar kein Verhältniß nach dem Satz vom Grunde Statt findet; so konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewiesen werden, und der Skepticismus machte auf beide siegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Gesetz der Kausalität schon, als Bedingung, der Anschauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus diesen (wie Hume meinte), gelernt sein kann, so gehen Objekt und Subjekt, schon als erste Bedingung, aller Erkenntniß, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist; das Objekt aber immer schon das Subjekt voraussetzt, zwischen beiden also kann kein Verhältniß von Grund und Folge sein. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde soll eben dieses leisten, daß sie den Inhalt jenes Satzes als die wesentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weise alles Objektseins darstellt, als etwas, das dem Objekt als solchem zukommt; als solches aber setzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als sein nothwendiges Korrelat; dieses bleibt also immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falschen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auf das Subjekt, und von diesem Mißverständnisse ausgehend konnte er sich selbst nicht verstehen. Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung und Objekt, die eben Eines sind, trennen und eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt: etwas völlig Undenkbares, denn eben schon als Objekt setzt es immer wieder

das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung. Ihm stellt der Skepticismus, unter derselben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Sein, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Kausalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. — Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erstlich, daß Objekt und Vorstellung dasselbe sind; dann, daß das Sein der anschaulichen Objekte eben ihr Wirken ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht, und die Forderung des Daseins des Objekts außer der Vorstellung des Subjekts und auch eines Seins des wirklichen Dinges verschieden von seinem Wirken gar keinen Sinn hat und Widerspruch ist; daß daher die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeschauten Objekts eben auch es selbst erschöpft, sofern es Objekt, d. h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kund giebt, vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich giebt, und sie giebt sich ganz und ohne Rückhalt, als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieserhalb, sondern schon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken läßt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt, d. h. sie hat transscendentale Idealität. Sie ist aber dieserwegen nicht Lüge, noch Schein: sie giebt sich als das, was sie ist, als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist. Sie ist als solche dem gesunden Verstande, selbst ihrer innersten Bedeutung nach, verständlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verschrobenen Geist kann es einfallen, über ihre Realität zu streiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geschieht, der zwar alle Vorstellungen, welcher Art sie auch seien, unter

einander verbindet, keineswegs aber diese mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, sondern bloß Grund des Objekts, ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund sein können, und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Ursprung dieser Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforscht, so findet man, daß außer jener falschen Anwendung des Satzes vom Grunde auf Das, was außer seinem Gebiete liegt, noch eine besondere Verwechselung seiner Gestalten hinzukommt, nämlich diejenige Gestalt, die er bloß in Hinsicht auf die Begriffe oder abstrakten Vorstellungen hat, wird auf die anschaulichen Vorstellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abstrakten Vorstellungen, die zu Urtheilen verknüpften Begriffe, herrscht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derselben seinen Werth, seine Gültigkeit, seine ganze Existenz, hier *Wahrheit* genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urtheils auf etwas außer ihm, seinen Erkenntnißgrund, auf welchen also immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anschaulichen Vorstellungen, herrscht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grunde des *Erkennens*, sondern des *Werdens*, als Gesetz der Kausalität; jedes derselben hat ihm dadurch, daß es *geworden* ist, d. h. als Wirkung aus einer Ursache hervorgegangen ist, schon seine Schuld abgetragen; die Forderung eines Erkenntnißgrundes hat hier also keine Gültigkeit und keinen Sinn, sondern gehört einer ganz andern Klasse von Objekten an. Daher auch erregt die anschauliche Welt, so lange man bei ihr stehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel; es giebt hier weder Irrthum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verstand die Welt offen da, giebt sich mit naiver Wahrheit für Das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung, welche gesetzmäßig am Bande der Kausalität sich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war sie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverstehn ihrer selbst gehenden Verirrung der Vernunft, und insofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhalts zu beantworten. Sie mußte, nach Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde, der Relation zwischen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sich selbst aufheben, weil ihr eben gar keine Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern, von dem bisher angegebenen, rein

spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird, und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn, als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwan das ganze Leben ein Traum? — oder bestimmter: giebt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringeren Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch Keiner diese beiden zum Vergleich neben einander gehalten hat, sondern man nur die *Erinnerung* *) des Traums vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum.“ — Aber auch im Traume hängt alles Einzelne ebenfalls nach dem Satze vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der *lange* Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satze vom Grunde, nicht aber mit den *kurzen* Träumen, obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat, zwischen diesen und jenem also ist jene Brücke abgebrochen und daran unterscheidet man beide. — Jedoch eine Untersuchung, ob es geträumt oder geschehen sei, nach diesem Kriterum anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich, da wir keineswegs im Stande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traums von der Wirklichkeit ist in der That kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu giebt die Bemerkung, welche

---

*) Die Erinnerung oder das Gedächtniß ist psychologisch nur eine Funktion des Intellekts. Wir können nicht Affekte, z. B. Freude und Leid, sondern nur die *Vorstellungen* derselben in der Erinnerung zurückrufen (Parerga und Paralip. II, 641). A. d. H.

Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wann wir, ohne es zu beabsichtigen, angekleidet geschlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß irgend ein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unsre Gedanken einnimmt und uns im Traum ebenso wie im Wachen beschäftigt; in diesen Fällen wird nämlich das Erwachen fast so wenig als das Einschlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zusammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantischen Kriteriums übrig; wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall ist, der kausale Zusammenhang mit der Gegenwart, oder dessen Abwesenheit, schlechterdings nicht auszumitteln ist, so muß es auf immer unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei. — Hier tritt nun in der That die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum sehr nahe an uns heran; auch wollen wir uns nicht schämen, sie einzugestehen, nachdem sie von vielen großen Geistern anerkannt und ausgesprochen worden ist. Die Veden und Puranas wissen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche sie das G e w e b e d e r M a j a nennen, keinen bessern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon sagt öfter, daß die Menschen nur im Traume leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe. Pindaros sagt (II. η, 135): σκιας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ὁρω γαρ ἡμας ουδην οντας αλλο, πλην
Ειδωλ᾽, ὁσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.
Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)

Neben welchem am würdigsten Shakespeare steht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —
Temp. A. 4, Sc. 1.*)

Endlich war Calderon von dieser Ansicht so tief ergriffen, daß er in einem gewissermaaßen metaphysischen Drama „Das Leben ein Traum“ sie auszusprechen suchte.

Nach diesen vielen Dichterstellen möge es nun auch mir vergönnt

*) Wir sind solches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht sind, und unser kurzes Leben ist von einem Schlaf umschlossen.

sein, mich durch ein Gleichniß auszudrücken. Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhange heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf: oft ist es schon ein gelesenes, oft ein noch ungekanntes, aber immer aus demselben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung, doch steht es hierdurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, das auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist.

Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet, so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein sehr langer Traum sei.

Kehren wir nun von diesem ganz für sich bestehenden, empirischen Ursprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem spekulativen zurück, so haben wir zwar gefunden, daß dieser liege, erstlich in der falschen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwischen Subjekt und Objekt, und sodann wieder in der Verwechselung seiner Gestalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage schwerlich die Philosophen so anhaltend beschäftigen können, wenn sie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innersten doch irgend ein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichster Ursprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererst, indem er in die Reflexion trat und seinen Ausdruck suchte, er in jene verkehrten, sich selbst nicht verstehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So ist es, meiner Meinung nach, allerdings, und als den reinen Ausdruck jenes innersten Sinnes der Frage, welchen sie nicht zu treffen wußte, setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur

einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits Vorstellung, andererseits Wille? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieser Frage wird der Inhalt des zweiten Buches sein, und die Folgesätze aus ihr werden den übrigen Theil dieser Schrift einnehmen.

§ 6.

Inzwischen betrachten wir für jetzt, in diesem ersten Buch, Alles nur als Vorstellung, als Objekt für das Subjekt, und wie alle andern realen Objekte, sehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in Jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur eine Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtsein eines Jeden, welches sich schon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorstellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung sein soll, welches daher kommt, daß Jedem das Ding an sich, sofern es als sein eigener Leib erscheint, unmittelbar, sofern es in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektivirt, ihm nur mittelbar bekannt ist. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich zusammen Bestehenden nothwendig; daher muß jenes Widerstreben einstweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einseitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Welt.

Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntniß des Subjekts macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursache giebt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter, als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas Anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloß sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, wenn wir sie objektiv ausdrücken, die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, Veränderungen in einander hervor-

zubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der thierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung subjektiv ausdrücken, so sagen wir: der Verstand vor Allem macht die Anschauung möglich, denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursache, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität thierischer Leiber oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen specifisch angemessene Einwirkung von Außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntniß da sind, und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen, denn durch diese unmittelbare Erkenntniß des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper, weil jede Erkenntniß, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anschauliche Vorstellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erst mittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Theile auf den andern erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Gestalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt, sondern nur durch die Erkenntniß, nur in der Vorstellung, d. h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches: ein Blindgeborner erhält die Vorstellung erst allmälig, durch die Data, welche das Getast ihm giebt; ein Blinder ohne Hände würde seine Gestalt nie kennen lernen, oder höchstens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmälig dieselbe erschließen und konstruiren. Mit dieser Restriktion also ist es zu verstehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens sind, dem Gesagten zufolge, alle thierischen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt,

für das Alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive, ist daher der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganisirte aber hat keine andere Bewegung, als die durch eigentliche Ursachen im engsten Verstande bewirkte, welches Alles ich ausführlich erörtert habe in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 20, in der Ethik, erste Abhandl. III, und „über das Sehen und die Farben", § 1.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß alle Thiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten, denn sie alle erkennen Objekte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntniß der Kausalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältniß zwischen dem unmittelbaren Objekt und dem mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursache, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höheren Graden der Erkenntniß des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte unter einander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses Letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixiren und zu verknüpfen, nie das Verstehen selbst hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektirte Bewußtsein treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Neutons Berechnungen solche bewährten; eben das war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; eben das Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Diese Entdeckungen alle sind nichts Anderes, als ein richtiges unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die

Erkenntniß der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt, und diese gesammte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Thier die Ursache, welche auf seinen Leib wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene große Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werks des Augenblicks, ein appercu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußkettten **in** abstracto, welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntniß für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe, zu fixiren, d. h. sie deutlich zu machen, d. h. sich in den Stand zu setzen, sie Anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verstandes im Auffassen der kausalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwissenschaft (deren sämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind), sondern auch im praktischen Leben, wo sie Klugheit heißt, da sie hingegegen in der ersteren Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagacität genannt wird; genau genommen bezeichnet Klugheit ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. Jedoch sind die Grenzen dieser Begriffe nie scharf zu ziehen, da es immer eine und dieselbe Funktion des nämlichen, schon bei der Anschauung der Objekte im Raum in jedem Thiere thätigen Verstandes ist, die, in ihrer größten Schärfe, bald in den Erscheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Ursache richtig erforscht und so der Vernunft den Stoff giebt zum Denken allgemeiner Regeln der Naturgesetze, bald, durch Anwendung bekannter Ursachen zu bezweckten Wirkungen, komplicirte sinnreiche Maschinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intriguen und Machinationen durchschaut und vereitelt, oder aber auch selbst die Motive und die Menschen, welche für jedes derselben empfänglich sind, gehörig stellt, und sie eben nach Belieben, wie Maschinen durch Hebel und Räder, in Bewegung setzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne **Dummheit** und ist eben **Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität**, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursache und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen, hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind; dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene

Personen, scheinbar unabhängig von einander, in der That aber in verabredetem Zusammenhange handeln; er läßt sich daher leicht mystificiren und intriguiren, er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Rathschläge, ausgesprochener Urtheile u. s. w. Immer aber mangelt ihm nur das Eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. i. Kraft des Verstandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rücksicht lehrreiche Beispiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödsinniger Knabe von etwa elf Jahren, im Irrenhause, der zwar Vernunft hatte, da er sprach und vernahm, aber an Verstand manchem Thiere nachstand, denn er betrachtete, so oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halse trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenster des Zimmers und Baumgipfel hinter diesen erschienen; darüber hatte er jedes Mal große Verwunderung und Freude und wurde nicht müde, es mit Erstaunen anzusehen, weil er diese ganz unmittelbare Kausalität der Spiegelung nicht verstand.

Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, selbst denen, welche der Pflanze am nächsten stehen, ist doch so viel Verstand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Ursache, also zur Anschauung, zur Apprehension eines Objekts, hinreicht, denn diese eben macht sie zu Thieren, indem sie ihnen die Möglichkeit giebt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufsuchens, wenigstens Ergreifens der Nahrung, statt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung sie abwarten müssen, oder verschmachten, nicht ihnen nachgehen, oder sie ergreifen können. In den vollkommensten Thieren bewundern wir ihre große Sagacität: so beim Hunde, Elephanten, Affen, beim Fuchse, dessen Klugheit Büffon so meisterhaft geschildert hat. An diesen allerklügsten Thieren können wir ziemlich genau abmessen, wie viel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft, d. h. der abstrakten Erkenntniß in Begriffen, vermag; an uns selbst können wir Dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich immer wechselseitig unterstützen. Wir finden deshalb oft die Verstandesäußerungen der Thiere bald über, bald unter unserer Erwartung. Einerseits überrascht uns die Sagacität jenes Elephanten, der, nachdem er auf seiner Reise in Europa schon über viele Brücken gegangen war, sich einst weigert, eine zu betreten, über welche er doch wie sonst den übrigen Zug von Menschen und Pferden gehen sieht, weil sie ihm für sein Gewicht zu

leicht gebaut scheint; andererseits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz unterhalten: ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abstrakte Begriffe nicht zu Stande kommt. Daß die Erkenntniß von Ursache und Wirkung, als die allgemeine Verstandesform, auch sogar a priori den Thieren einwohne, ist zwar schon daraus völlig gewiß, daß sie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anschaulichen Erkenntniß der Außenwelt ist; will man jedoch noch einen besonderen Beleg dazu, so betrachte man z. B. nur, wie selbst ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tische zu springen, so sehr er es auch wünscht, weil er die Wirkung der Schwere seines Leibes vorhersieht, ohne übrigens diesen Fall schon aus Erfahrung zu kennen. Wir müssen indessen bei Beurtheilung des Verstandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instinkts ist, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verschiedenen Eigenschaft, die aber oft der vereinigten Thätigkeit jener beiden sehr analog wirkt.

Mangel an Verstand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische werden wir später als Thorheit erkennen, so auch Mangel an Urtheilskraft als Einfalt; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als Wahnsinn. Doch von jedem an seinem Ort. — Das durch die Vernunft richtige Erkannte ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urtheil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, § 29 ff.): das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Ursache. Der Wahrheit steht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt; der Verstand, der kein Datum hat zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine Thätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da, welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehen und Doppelttasten entstehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt und eben damit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Ver-

stand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandes-truge, oder Schein, sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei convexer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit von derselben erscheinen; auch gehört hieher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenith, welche nicht optisch ist, da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenith sogar in einem etwas größeren Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; sondern der Verstand ist es, welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenith, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Dieselbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher als sie sind, zum Nachtheil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus gesehen. — Und alle solche täuschende Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist; ein solches kann bloß den Irrthum, d. h. ein Urtheil ohne zureichenden Grund, verhüten durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächeren Glanzes von Mond und Sternen sind; aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntniß zum Trotz, unverrückbar stehen; denn der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wissen; dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen.

§ 7.

In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen, sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist. Diese Form als solche haben wir daher zuerst betrachtet, sodann (wiewohl hier der Hauptsache nach auf die einleitende Abhandlung verweisend)

die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kausalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil sie diesem als solchem wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder als solchem das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und insofern als die gemeinschaftliche Gränze beider anzusehen sind. Sie alle aber lassen sich zurückführen auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt ist.

Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältniß zwischen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt lassend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekannt gewordene Identitäts-Philosophie ansehen, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunft-Anschauung erkennbare Absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. *) Obgleich ich, aus gänzlichen Mangel aller Vernunft-Anschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Absolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde, so muß ich dennoch, indem ich bloß auf den allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunft-Anschauer fuße, bemerken, daß besagte Philosophie nicht von dem oben aufgestellten Gegensatze zweier Fehler auszunehmen ist, da sie trotz der nicht denkbaren, sondern bloß intellektual anschaubaren, oder durch eigenes Versenken in sie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht vermeidet, sondern vielmehr nur beide in sich vereinigt, indem sie selbst in zwei Disciplinen zerfällt, nämlich den transscendentalen Idealismus, der die Fichte'sche Ich-Lehre ist und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus

---

*) Nachdem Kant, sagt Schopenhauer („Die Welt als W. u. Vorst." II., 214) die völlige Diversität des Idealen und Realen am Allergründlichsten dargethan, war es ein so kecker wie absurder, jedoch auf die Urtheilskraft der philosophischen Publikums in Deutschland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Versuch, durch, auf angebliche intellektuale Anschauung sich beruhende Machtsprüche, die absolute Identität beider behaupten zu wollen. A. d. H.

diesem herausgesponnen werden läßt, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmählich das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konstruktion genannt wird, von der mir sehr wenig, aber doch so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Gestalten ist.

Die vom Objekt ausgehenden Systeme hatten zwar immer die ganze, anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem, doch ist das Objekt, welches sie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer diese oder deren Grundelement die Materie; vielmehr läßt sich in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgestellten vier Klassen möglicher Objekte eine Eintheilung jener Systeme machen. So kann man sagen, daß von der ersten jener Klassen, oder der realen Welt, ausgegangen sind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Giordano Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten oder dem abstrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abstrakten und allein in seiner Definition existirenden Begriff Substanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die chinesische Philosophie im Y-king. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensakt: die Scholastiker, welche eine Schöpfung aus Nichts durch den Willensakt eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren.

Am konsequentesten und am weitesten durchzuführen ist das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieser setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend, und überspringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies Alles doch allein da ist. Er ergreift ferner das Gesetz der Kausalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es nehmend als an sich bestehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna, folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Kausalität ist. Nun sucht er den ersten, einfachsten Zustand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufsteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität; und gesetzt, dies gelänge, so wäre das letzte Glied der Kette die thierische Sensibilität, das Erkennen, welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anschaulichen Vorstellungen, bis dahin gefolgt, so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier

spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem Male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts Anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllte sich unerwartet die enorme petitio principii; denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach Vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die Materie, in abstracto, wie sie nur gedacht wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe, nebst ihren nächsten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existirend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären; — während in Wahrheit alles Objektive, schon als solches durch das erkennende Subjekt, mit den Formen seines Erkennens, auf mannigfaltige Weise bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein solides Fundament seiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung darauf (zumal wenn sie zuletzt auf Stoß und Gegenstoß hinausliefe) nichts zu wünschen übrig lassen könne, — alles Dieses, sage ich, ist ein nur höchst mittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes; denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermaaßen Gegebenen will nun der Materialismus sogar das unmittelbar Gegebene, die Vorstellung (in der jenes Alles dasteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche sich am Leitfaden

der Ursachen und daher gesetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären sind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjekts, als Vorstellung desselben, ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun diesen hier als offenbar unmöglich erkennen, bestätigt eine andere Wahrheit, die aus unserer fernern Betrachtung sich ergeben wird, daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann, weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde, in irgend einer Gestalt, als Organon, das andere ihr besonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem, den Grund des Seins in ihm als Organon, die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seins in ihr als Organon; die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon; die Geschichte hat die geschehenen Thaten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon; die Naturwissenschaft nun hat die Materie als Problem und das Gesetz der Kausalität als Organon; ihr Ziel und Zweck demnach ist, am Leitfaden der Kausalität, alle möglichen Zustände der Materie auf einander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder aus einander und zuletzt aus einem abzuleiten. Zwei Zustände stehen sich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zustand der Materie, wo sie am wenigsten, und der, wo sie am meisten unmittelbares Objekt des Subjekts ist, d. h. die todteste, roheste Materie, der erste Grundstoff, und dann der menschliche Organismus. Den ersten sucht die Naturwissenschaft als Chemie, den zweiten als Physiologie. Aber bis jetzt sind beide Extreme unerreicht, und bloß zwischen beiden ist Einiges gewonnen. Auch ist die Aussicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Voraussetzung, daß die qualitative Theilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, suchen die Zahl ihrer Grundstoffe immer mehr zu verringern, und wären sie bis auf zwei gekommen, so

würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten, sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte, wodurch hier im Chemischen dieselbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam; ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulösende Widerspruch könnte ganz eigentlich als eine chemische Antinomie aufgestellt werden; wie er sich hier an dem ersten der beiden gesuchten Extreme der Naturwissenschaft findet, so wird sich uns auch am zweiten ein ihm entsprechendes Gegenstück zeigen. — Zur Erreichung dieses andern Extrems der Naturwissenschaft ist ebenso wenig Hoffnung, da man immer mehr einsieht, daß nie ein Chemisches auf ein Mechanisches, noch ein Organisches auf ein Chemisches, oder Elektrisches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heut zu Tage diesen alten Irrweg von Neuem einschlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, still und beschämt zurückschleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede sein. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten stehen der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philosophie genommen, wäre sie überdies Materialismus; dieser aber trägt, wie wir gesehen, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen, weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der rohesten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebenso sehr, als beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt“ ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne eine Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns nothwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisirte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist, daß nämlich Thiere früher als Menschen, Fische früher als Landthiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist, daß folglich die

ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig, als von dem nothwendig Vermittelnden der Erkenntniß, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist, denn sie ist schlechthin Vorstellung, und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daseins; ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Thier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseins, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist. So sehen wir einerseits nothwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag; andererseits ebenso nothwendig dieses erste erkennende Thier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der That mit gleicher Nothwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unserm Erkenntnißvermögen nennen und sie als Gegenstück der in jenem ersten Extrem der Naturwissenschaft gefundenen aufstellen; während die Kantische vierfache Antinomie in der gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik seiner Philosophie als eine grundlose Spiegelfechterei nachgewiesen werden wird. — Der sich uns hier zuletzt nothwendig ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin, daß, in Kant's Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist; und dieses werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend, nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntniß sie nicht sein kann, also auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntniß, gab

es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr; da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebensowohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist, als umgekehrt diese durch jene, so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Nothwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt, sondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seins in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zustände, nach dem Gesetz der Kausalität. — Wer mythologische Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangslosen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngsten Titanen, ansehen, mit dem, da er seinen Vater entmannt, die rohen Erzeugnisse des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menschengeschlecht den Schauplatz einnimmt.

Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden philophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die untrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz, zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu machen; welche Erkenntniß darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslichen Gegensatz behaftet ist.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus diesem das Subjekt entstehen zu lassen, steht das Ausgehen vom Subjekt entgegen, welches aus diesem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philosophie jenes Erstere gewesen ist, so findet sich dagegen vom Letzteren eigentlich nur ein einziges Beispiel, und zwar ein sehr neues, die Schein-Philosophie

des J. G. Fichte, welcher daher in dieser Hinsicht bemerkt werden muß.*)

Diese Fichte'sche Philosophie ist uns nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte, so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun tituliren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist, sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Nothwendigkeit stützt, alle Nothwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund, weil nothwendig sein und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind**), daß der Satz vom Grunde aber nichts Anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehen vom Objekt denselben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgiebt, nämlich das nothwendige Korrelat seines Ausgangspunktes.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der **Vorstellung**, als erster Thatsache des Bewußtseins, deren erste wesentlichste Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vorstellungen so sehr beherrscht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntniß jener Gestalt auch das Wesen der ganzen Klasse erkannt ist, indem diese (als Vorstellung) eben nichts Anderes als jene Gestalt selbst ist; so ist die Zeit selbst nichts Anderes als der Grund des Seins in ihr, d. h. Succession; der Raum ist nichts Anderes als der Satz vom Grund in ihm, also Lage; die Materie nichts Anderes als Kausalität; der Begriff (wie sich sogleich zeigen

---

*) Hier folgt nun eine lange, heftige Polemik gegen Fichte, die wir jedoch, als für die Gegenwart völlig irrelevant, fortgelassen haben.

A. d. H.

**) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde," 2. Aufl., § 49 (3. Aufl., § 49).

wird) nichts Anderes als Beziehung auf den Erkenntnißgrund. Diese gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung, sowohl nach ihrer allgemeinsten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieser untergeordneten (Satz vom Grund), weist uns, wie gesagt, darauf hin, das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen, welche das nächste Buch in einer jedem lebenden Wesen ebenso unmittelbar gewissen Thatsache nachweisen wird.

Doch ist zuvor noch diejenige Klasse von Vorstellungen zu betrachten, welche dem Menschen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren subjectives Korrelat die Vernunft ist, wie das der bisher betrachteten Vorstellungen Verstand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Thiere beizulegen sind.

§ 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Wiederschein des Mondes, gehn wir von der anschaulichen, unmittelbaren sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntniß und in Beziehung auf dieselbe haben. So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist Alles klar, fest und gewiß. Da giebt es weder Fragen noch Zweifeln, noch Irren; man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das ächte Kunstwerk, niemals falsch sein, noch durch irgend eine Zeit widerlegt werden kann, denn es giebt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntniß, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrthum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der Irrthum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst Den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewannen, ist Eigenthum der Menschheit geworden. Daher ist es gut, sogleich auf ihn aufmerksam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem sein Gebiet liegt. Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit

nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebenso sehr bestrebt sein soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet, denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntniß, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht, so giebt es keine unschädliche Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer. Und zum Trost Derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrthum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrthum sein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht, aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrthum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist.

Außer den bis hieher betrachteten Vorstellungen nämlich, welche, ihrer Zusammensetzung nach, sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verstand (d. i. Erkenntniß der Kausalität), wenn wir aufs Subjekt sehen, ist im Menschen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntnißkraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtsein aufgegangen, welches sehr treffend und mit ahnungsvoller Richtigkeit der Reflexion genannt ist. Denn es ist in der That ein Wiederschein, ein Abgeleitetes von jener anschaulichen Erkenntniß, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrscht, hat hier eine völlig andere Gestalt. Dieses neue, höher potenzirte Bewußtsein, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Thieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein, er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Be-

dürfniß, er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheim gefallen; ihn bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus oder handelt nach Maximen, ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks; er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen, bis zur Unerforschlichkeit, und sein Geheimniß mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven; denn nur in abstracto können solche, neben einander im Bewußtsein gegenwärtig, die Erkenntniß bei sich führen, daß eines das andere ausschließt, und so ihre Gewalt über den Willen gegen einander messen, wonach dann das überwiegende, indem es den Ausschlag giebt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kund macht. Das Thier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck; nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt, das ist Dressur. Das Thier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: Beide *wollen*. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Geberde und Laut; der Mensch theilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft, daher wird im Griechischen und im Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken bedeutet. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande; nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Civilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Thier lernt den Tod erst im Tode kennen, der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst Dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen; ob jedoch

Dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über Alles hochschätzen, das freiwillige Rechtthun und der Edelmuth der Gesinnung je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß.

Daß alle diese so mannigfaltigen und so weit reichenden Aeußerungen aus einem gemeinschaftlichen Princip entspringen, aus jener besonderen Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογιμον, ratio, genannt hat, ist die einstimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wissen alle Menschen sehr wohl die Aeußerungen des Vermögens zu erkennen und zu sagen, was vernünftig, was unvernünftig sei, wo die Vernunft im Gegensatz mit andern Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derselben auch vom klügsten Thiere nie zu erwarten steht. Die Philosophen aller Zeiten sprechen im Ganzen auch übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntniß der Vernunft, und heben überdies einige besonders wichtige Aeußerungen derselben hervor, wie die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, die Fähigkeit, Schlüsse zu machen und allgemeine Principien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustellen u. s. w. Dennoch sind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald diese, bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft von einander abweichend. Dazu kommt, daß Viele dabei von dem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philosophie ganz fremd ist, und nur dient die Verwirrung zu vermehren. Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft strenge auf einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären und die demnach das eigentliche innere Wesen der Vernunft ausmachte. Zwar giebt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding“, Buch 2, Kap. 11, § 10 u. 11, als den unterscheidenden Charakter zwischen Thier und Mensch die abstrakten allgemeinen Begriffe sehr richtig an, und Leibniz wiederholt Dieses völlig beistimmend in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain“, Buch 2, Kap. 11, § 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, § 2 u. 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, so verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derselben aus dem Gesicht und geräth eben auch auf eine schwankende, unbestimmte, unvollständige Angabe zerstückelter und abgeleiteter Aeußerungen derselben; auch Leibniz, an der mit jener korrespondirenden Stelle seines Werkes, verhält sich im

Ganzen ebenso, nur mit mehr Konfusion und Unklarheit. Wie sehr nun aber Kant den Begriff vom Wesen der Vernunft verwirrt und verfälscht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar sich die Mühe giebt, die Masse philosophischer Schriften, welche seit Kant erschienen sind, in dieser Hinsicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, so wie die Fehler der Fürsten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrthümer großer Geister ihren nachtheiligen Einfluß auf ganze Generationen, sogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachsend und sich fortpflanzend, zuletzt in Monstrositäten ausarten, welches Alles daher abzuleiten ist, daß, wie Berkeley sagt: Few men think; yet all will have opinions*).

Wie der Verstand nur eine Funktion hat: unmittelbare Erkenntniß des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagacität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts Anderes sind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion, so hat auch die Vernunft eine Funktion: Bildung des Begriffs, und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Funktion deutet schlechthin, Alles was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat.**)

§ 9.

Die Begriffe bilden eine eigenthümliche, von den bisher betrachteten, anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntniß von ihrem Wesen erlangen, sondern auch nur eine abstrakte und diskursive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß sie in der Erfahrung, sofern unter dieser die reale Außenwelt, welche eben anschauliche Vorstellung ist, verstanden wird, nachgewiesen, oder wie anschauliche Objekte vor die Augen oder vor die Phantasie gebracht werden sollten. Nur denken, nicht anschauen lassen sie sich, und nur die Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, sind Gegenstände der eigentlichen Erfahrung. Solche sind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wissenschaft; hernach was aus diesen allen sich ergiebt.

*) Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit diesem Paragraph ist zu vergleichen § 26 u. 27 der zweiten (und dritten) Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

Offenbar ist die Rede, als Gegenstand der äußeren Erfahrung, nichts Anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancirung mittheilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Uebersetzen wir etwa, während der Andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe, während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen, welche ein für alle Mal gebildet und verhältnißmäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Thier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat; aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjektives Korrelat die Vernunft ist, so sind sie für das Thier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie Alles, was den Menschen vom Thiere unterscheidet, durch dieses Eine und Einfache als seine Quelle zu erklären; die Begriffe, die abstrakten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorstellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anschauung über, bilden uns Phantasmen als anschauliche R e p r ä s e n t a n t e n d e r B e g r i f f e, denen sie jedoch nie adäquat sind. Diese sind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 28, besonders erörtert worden, daher ich hier nicht dasselbe wiederholen will; mit dem dort Gesagten ist zu vergleichen, was Hume im zwölften seiner „Philosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens schlechten Buch), Theil 1, S. 274, sagt.

Obgleich nun also die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehen sie doch in einer nothwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Dasein ausmacht. Die Reflexion ist nothwendig Nachbildung, Wiederholung, der urbildlichen

anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb sind die Begriffe ganz passend Vorstellungen von Vorstellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Gestalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klasse von Vorstellungen herrscht, auch eigentlich immer das ganze Wesen dieser Klasse, sofern sie Vorstellungen sind, ausmacht und erschöpft, so daß, wie wir gesehen haben, die Zeit durch und durch Succession und sonst nichts, der Raum durch und durch Lage und sonst nichts, die Materie durch und durch Kausalität und sonst nichts ist, so besteht auch das ganze Wesen der Begriffe, oder der Klasse der abstrakten Vorstellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt; und da diese die Beziehung auf den Erkenntnißgrund ist, so hat die abstrakte Vorstellung ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnißgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst ein Begriff oder abstrakte Vorstellung sein und sogar auch dieser wieder nur einen eben solchen abstrakten Erkenntnißgrund haben; aber nicht so ins Unendliche, sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnißgründe mit einem Begriff schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntniß hat. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klasse der abstrakten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesem der Satz vom Grund immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, bei den abstrakten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer andern Klasse.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntniß beziehen, vorzugsweise abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschauliche Vorstellungen. Jene Benennungen sind aber auch nur aus einem sehr undeutlichen Bewußtsein des damit gemeinten Unterschiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung stehen bleiben. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinn, sind Begriffe wie „Verhältniß, Tugend, Untersuchung, Anfang“ u. s. w. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich so genannte concreta sind die Begriffe „Mensch, Stein,

Pferd" u. s. w. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichniß wäre, so könnte man sehr treffend die letzteren das Erdgeschoß, die ersteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen.

Daß ein Begriff Vieles unter sich begreift, d. h. daß viele anschauliche oder auch selbst wieder abstrakte Vorstellungen in der Beziehung des Erkenntnißgrundes zu ihm stehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies ist nicht, wie man meistens angiebt; eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete sekundäre Eigenschaft desselben, die sogar nicht immer in der That, wiewohl immer der Möglichkeit nach, da sein muß. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d. h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung; da er aber nicht diese Vorstellung selbst ist, ja diese sogar meistens zu einer ganz andern Klasse von Vorstellungen gehört, nämlich anschaulich ist, so kann sie zeitliche, räumliche und andere Bestimmungen und überhaupt noch viele Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mit gedacht werden, daher mehrere im Unwesentlichen verschiedene Vorstellungen durch denselben Begriff gedacht, d. h. unter ihn subsumirt werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen ist keine wesentliche, sondern nur accidentale Eigenschaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abstrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind; dergleichen ist z. B. der Begriff, den Jemand von einer bestimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt; obgleich nur diese eine Stadt dadurch gedacht wird, so wären doch mehrere in einigen Stücken verschiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht also weil ein Begriff von mehreren Objekten abstrahirt ist, hat er Allgemeinheit, sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbestimmung des Einzelnen, ihm als abstrakter Vorstellung der Vernunft wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß jeder Begriff, eben weil er abstrakte und nicht anschauliche und eben daher nicht durchgängig bestimmte Vorstellung ist, Dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch sogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden ist, das ihm entspricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Theil dasselbe

gedacht wird, was in jenen andern, und in diesen wieder zum Theil dasselbe, was in jenem erstern, obgleich, wenn sie wirklich verschiedene Begriffe sind, jeder, oder wenigstens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat; in diesem Verhältniß steht jedes Subjekt zu seinem Prädikat. Dieses Verhältniß erkennen, heißt urtheilen.

§ 10.

Durch dieses Alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn Gewißheit zu erlangen, wie Urtheile zu begründen seien, worin das Wissen und die Wissenschaft bestehe, welche wir neben der Sprache und dem besonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur, sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts, als die gehaltlosen Formen ihres Operirens. Vollkommen reine Vernunfterkenntniß giebt es sogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogische Wahrheit beigelegt habe, also die Sätze von der Identität, vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnißgrunde. Denn selbst das Uebrige der Logik ist schon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntniß, weil es die Verhältnisse und Kombinationen der Sphären der Begriffe voraussetzt; aber Begriffe sind erst da, nach vorhergegangenen anschaulichen Vorstellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Wesen ausmacht, die sie folglich schon voraussetzen. Da indessen diese Voraussetzung sich nicht auf den bestimmten Gehalt der Begriffe, sondern nur allgemein auf ein Dasein derselben erstreckt, so kann die Logik doch, im Ganzen genommen, für reine Vernunftwissenschaft gelten. In allen übrigen Wissenschaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anschaulichen Vorstellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anschaulich bewußten Verhältnissen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwissenschaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wissen, geht der Gehalt der Wissenschaft aus dem reinen Verstande hervor, d. h. aus der Erkenntniß a priori des Gesetzes der Kausalität und dessen Verbindung mit jenen reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wissenschaften gehört Alles, was nicht aus den eben genannten entlehnt ist, der Erfahrung an. Wissen überhaupt heißt: solche Urtheile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnißgrund haben, d. h.

wahr sind. Die abstrakte Erkenntniß allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas wissen, wiewohl sie die anschauliche Erkenntniß, für diese auch Erinnerung und eben deshalb Phantasie haben, welche überdies ihr Träumen beweist. Bewußtsein legen wir ihnen bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtsein bei. — Wissen also ist das abstrakte Bewußtsein, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft des auf andere Weise überhaupt Erkannten.

§ 11.

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntniß der Vernunft sei; übrigens mag es sein, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, so lange man nicht erkannt hat, daß sie allein in in dieser negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu sein, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig neben einander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe u. s. w. u. s. w. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen, als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntniß sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntniß a priori der räumlichen Verhältnisse, und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntniß, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie fühle. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner

Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstriren schreite, weil sie alsdann die geometrische Wahrheit schon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntniß beibrächte. — Ebenso wird in der „Kritik der Sittenlehre" von F. Schleiermacher geredet vom logischen und mathematischen Gefühl (S. 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemans „Geschichte der Philosophie", Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man fühlte, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — So lange man nun diesen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe, wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes, beständig Anlaß zu Mißverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort Empfindung haben, so würde es dienlich sein, dieses für die körperlichen Gefühle als eine Unterart in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle anderen disproportionirten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es, welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus; man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt; so nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren, der Engländer Alles, was nicht aus England oder Englisch ist, continent und continental, der Gläubige alle Anderen Ketzer oder Heiden, der Adel alle Anderen rotouriers, der Student alle Anderen Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zu Schulden kommen, indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewußtseins befaßt, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntniß deutlich geworden war, büßen müssen durch Mißverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlsvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruirt.

§ 12.

Wissen, als dessen kontradiktorisches Gegentheil ich soeben den Begriff Gefühl erörtert habe, ist, wie gesagt, jede abstrakte Erkenntniß, d. h. Vernunfterkenntniß. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, so erweitert sie nicht eigentlich unser Erkennen, sondern giebt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt sie abstrakt und allgemein erkennen. Dies ist aber ungleich wichtiger, als es, so ausgedrückt, dem ersten Blicke scheint. Denn alles sichere Aufbewahren, alle Mittheilbarkeit und alle sichere und weitreichendr Anwendung der Erkenntniß auf das Praktische hängt davon ab, daß sie ein Wissen, eine abstrakte Erkenntniß geworden sei. Die intuitive Erkenntniß gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste und bleibt bei diesem stehen, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffassen können. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Thätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstrakten Wissen ausgehen und danach geleitet werden. So ist z. B. die Erkenntniß, welche der Verstand vom Verhältniß der Ursache und Wirkung hat, zwar an sich viel vollkommener, tiefer und erschöpfender, als was davon in abstracto sich denken läßt; der Verstand allein erkennt anschaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst u. s. w. Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntniß, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden, vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen. Ebenso erkennen wir in reiner Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntniß sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden sein, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt. Also erweitert alle Differentialrechnung eigentlich gar nicht unsere Erkenntniß von den Kurven, enthält nichts mehr, als was schon die bloße reine Anschauung derselben; aber sie ändert die Art der Erkenntniß, verwandelt die intuitive in eine abstrakte, welches für die Anwendung so höchst folgenreich ist. Hier kommt nun aber noch eine

Eigenthümlichkeit unseres Erkenntnißvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, so lange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es ist diese, daß die Verhältnisse des Raums nicht unmittelbar und als solche in die abstrakte Erkenntniß übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tausend ist vom Begriff Zehn genau so verschieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anschauung sind; wir denken bei Tausend ein bestimmt Vielfaches von Zehn, in welches wir jenes für die Anschauung in der Zeit beliebig auflösen können, d. h. es zählen können. Aber zwischen dem abstrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anschauliche Vorstellung von beiden und ohne Hülfe der Zahl, ist gar kein genauer und jenen Größen selbst entsprechender Unterschied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht; und sollen beide hinlänglich unterschieden werden, so muß durchaus entweder die räumliche Anschauung zu Hülfe genommen, also schon das Gebiet der abstrakten Erkenntniß verlassen werden, oder man muß den Unterschied in Zahlen denken. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstrakte Erkenntniß haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d. h. in Zahlen, übertragen werden; deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mittheilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Zwar läßt sich ein räumliches Verhältniß als solches auch in abstracto denken z. B. „der Sinus wächst nach Maaßgabe des Winkels“; aber wenn die Größe dieses Verhältnisses angegeben werden soll, bedarf es der Zahl. Diese Nothwendigkeit, daß der Raum, mit seinen drei Dimensionen, in die Zeit, welche nur eine Dimension hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstrakte Erkenntniß (d. h. ein Wissen, kein bloßes Anschauen) seiner Verhältnisse haben will, diese Nothwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. Dies wird sehr deutlich, wenn wir die Anschauung der Kurven vergleichen mit der analytischen Berechnung derselben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometrischen Funktionen mit der Anschauung der wechselnden Verhältnisse der Theile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden; was hier die Anschauung in einem Blick vollkommen und mit äußerster Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Kosinus abnimmt, indem der

Sinus wächst, wie der Kosinus des einen Winkels der Sinus des andern ist, das umgekehrte Verhältniß der Ab- und Zunahme beider Winkel u. s. w., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühseligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieses in abstracto auszudrücken; wie muß nicht, kann man sagen, die Zeit mit ihrer einen Dimension sich quälen, um die drei Dimensionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war nothwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältnisse des Raumes in abstrakte Begriffe niedergelegt besitzen wollten; unmittelbar konnten jene nicht in diese eingehen, sondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abstrakten Erkenntniß sich unmittelbar anfügt. Noch ist bemerkenswerth, daß, wie der Raum sich so sehr für die Anschauung eignet und, mittelst seiner drei Dimensionen, selbst komplicirte Verhältnisse leicht übersehen läßt, dagegen der abstrakten Erkenntniß sich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abstrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anschauung sehr wenig giebt: unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abstrakte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntniß der Zahlen, hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstrakte Begriffe.

Nebenbei ist hier zu bemerken, daß manche Geister nur im anschaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seins im Raum anschaulich dargelegt, ist, was sie suchen: ein Eukleidischer Beweis oder eine arithmetische Auflösung räumlicher Probleme spricht sie nicht an. Andere Geister hingegen verlangen die zur Anwendung und Mittheilung allein brauchbaren abstrakten Begriffe; sie haben Geduld und Gedächtniß für abstrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten und Rechnungen, deren Zeichen die komplicirtesten Abstraktionen vertreten. Diese suchen Bestimmtheit, jene Anschaulichkeit. Der Unterschied ist charakteristisch.

Das Wissen, die abstrakte Erkenntniß, hat ihren größen Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbehalten zu werden; erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. Einer kann vom kausalen Zusammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine unmittelbare anschauliche Erkenntniß im bloßen Verstande haben und in derselben völlige Befriedigung finden, aber zur Mittheilnng wird sie erst geschickt, nachdem

er sie in Begriffen fixirt hat. Selbst für das Praktische ist eine Erkenntniß der erstern Art hinreichend, sobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anschauliche Erkenntniß lebendig ist, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hülfe oder auch nur eines zu verschiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billardspieler eine vollständige Kenntniß der Gesetze des Stoßes elastischer Körper auf einander haben, bloß im Verstande, bloß für die unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus; hingegen hat nur der wissenschaftliche Mechaniker ein eigentliches Wissen jener Gesetze, d. h. eine Erkenntniß in abstracto davon. Selbst zur Konstruktion von Maschinen reicht jene bloß intuitive Verstandeserkenntniß hin, wenn der Erfinder der Maschine sie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wissenschaft sieht; hingegen sobald mehrere Menschen und eine zusammengesetzte, zu verschiedenen Zeitpunkten eintretende Thätigkeit derselben zur Ausführung einer mechanischen Operation, einer Maschine, eines Baues nöthig sind, muß der, welcher sie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihülfe der Vernunft ist eine solche zusammenwirkende Thätigkeit möglich. Merkwürdig ist es aber, daß bei jener ersteren Art von Thätigkeit, wo Einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen soll, das Wissen, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion ihm sogar oft hinderlich sein kann, z. B. eben beim Billardspielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Instruments, beim Singen; hier muß die anschauliche Erkenntniß die Thätigkeit unmittelbar leiten; das Durchgehen durch die Reflexion macht sie unsicher, indem es die Aufmerksamkeit theilt und den Menschen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menschen, die sehr wenig zu denken gewohnt sind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Thieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflektirende Europäer nie erreicht, eben weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht; denn er sucht z. B. die rechte Stelle oder den rechten Zeitpunkt aus dem gleichen Abstand von beiden falschen Extremen zu finden: der Naturmensch trifft sie unmittelbar ohne auf die Abwege zu reflektiren. Ebenso hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Rasiermesser anzusetzen habe, nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weise störend ist ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verständniß der

Physiognomie; auch dieses muß unmittelbar durch den Verstand geschehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur fühlen, sagt man, d. h. eben geht in die abstrakten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik; doch erkennt Einer deutlicher als der Andere jene signatura rerum. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen, weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem van der Werft oder Denner. Wie, so fein auch die Mosaik ist, die Grenzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist, so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beispiel genommenen Physiognomik, gerade ankommt*).

Diese nämliche Beschaffenheit der Begriffe, welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger oder Virtuose seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er todt. Dasselbe gilt vom Komponisten, vom Maler, ja vom Dichter; immer bleibt für die Kunst der Begriff unfruchtbar; bloß das Technische in ihr mag er leiten: sein Gebiet ist die Wissenschaft. — Sogar auch in Hinsicht auf das Betragen, auf die persönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche des Egoismus und der Bestialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit sein löbliches Werk ist, aber das Anziehende, Gratiöse, Einnehmende des

*) Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. solcher: in Stirn und Auge ist das Intellektuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerungen, zu lesen, — Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von beiden, ohne das andere gesehen, ist nur halb verständlich; — Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn; diese aber oft ohne jenes; — von einem geistreichen Aussehen ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehen auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist, weil Schönheit, als Angemessenheit zu dem Typus der Menschheit, schon an und für sich auch den Ausdruck geistiger Klarheit trägt, Häßlichkeit sich entgegengesetzt verhält, u. s. w.

Betragens, das Liebevolle und Freundliche darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen sein, sonst

„fühlt man Absicht und man ist verstimmt." —

Alle Verstellung ist Werk der Reflexion, aber auf die Dauer und unausgesetzt ist sie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, sagt Seneka im Buche de clementia; auch wird sie dann meistens erkannt nnd verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es schneller Entschlüsse, kecken Handels, raschen und festen Ergreifens bedarf, ist zwar Vernunft nöthig, kann aber, wenn sie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verständige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentschlossenheit herbeiführt, leicht Alles verderben.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexion hervor, sondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältniß zum Erkennen. Diese Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieser Schrift: nur so viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethische sich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen dieselben sein können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und so auch umgekehrt: das Handeln geschieht, wie man spricht, nach den Gefühlen, d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethischen Gehalte nach. Die Dogmen beschäftigen die müßige Vernunft, das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen seinen Gang, meistens nicht nach abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch selbst ist. Daher, wie verschieden auch die religiösen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute That von unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse von unendlichem Grausen begleitet; erstere erschüttert kein Spott; von letzterem befreit keine Absolution des Beichtvaters. Jedoch soll hiedurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nöthig sei, nur ist sie nicht die Quelle desselben, sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns. Dasselbe leistet sie am Ende auch in der Kunst, wo sie doch ebenso in der Hauptsache nichts vermag, aber die Ausführung unterstützt, eben weil der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote steht, das Werk aber doch in allen Theilen vollendet und zu einem Ganzen gegründet sein soll.

§ 13.

Alle diese Betrachtungen sowohl des Nutzens, als des Nachtheils der Anwendung der Vernunft, sollen dienen deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Reflex der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründet ist, es ihr doch keineswegs so kongruirt, daß es überall die Stelle derselben vertreten könnte, vielmehr entspricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir gesehen haben, zwar viele der menschlichen Verrichtungen nur durch Hülfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige besser ohne deren Anwendung zu Stande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anschaulichen und der abstrakten Erkenntniß, vermöge welcher diese sich jener immer nur so annähert, wie die Musivarbeit der Malerei, ist nun auch der Grund eines sehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menschlichen Natur ausschließlich eigen ist, dessen bisher immer von Neuem versuchte Erklärungen aber alle ungenügend sind: ich meine das Lachen. Wir können, dieses seines Ursprunges wegen, uns einer Erörterung desselben an dieser Stelle nicht entziehen, obwohl sie unsern Gang von Neuem aufhält. Das Lachen entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgend einer Beziehung, gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird, darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Ebenso oft jedoch ist es ein einziges reales Objekt, dessen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist, und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion, gleichviel ob diese durch Worte oder Thaten sich ausspricht. Dies ist in Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beispiele desselben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern; denn diese ist so einfach und faßlich, daß sie dessen nicht bedarf, und zum Beleg derselben ist jedes Lächerliche, dessen sich der Leser erinnert,

auf gleiche Weise tauglich. Wohl aber erhält unsere Erklärung Bestätigung und Erläuterung zugleich durch die Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener hervorgehen. Entweder nämlich sind in der Erkenntniß zwei oder mehrere reale Objekte, anschauliche Vorstellungen, vorhergegangen, und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identificirt; diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntniß zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehen und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Ueberraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt: diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall oder eine närrische Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs oder aber umgekehrt gegangen wurde; ersteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkürlich und von Außen aufgedrungen. Diesen Ausgangspunkt nun aber scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskiren, ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst; ein solcher, der Diversität der Objekte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. — Es ergiebt sich aus dieser kurzen aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Lustigmacher bei Seite gesetzt, der Witz sich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie nämlich nur ihr Vorhaben ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch sich schon in Urtheilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterie. Sie entsteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu seinem eigenen Verstande hat und daher ihm es nicht überlassen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten. Daher das der Pedanterie eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Wesens der Sache treten. Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz

des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener nie auf das Einzelne herabgeht und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nüancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, zeigt sich unklug, abgeschmackt, unbrauchbar; in der Kunst, für die der Begriff unfruchtbar ist, producirt er leblose, steife, manierirte Aftergeburten. Sogar in ethischer Hinsicht kann der Vorsatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abstrakten Maximen ausgeführt werden, weil in vielen Fällen die unendlich fein nüancirte Beschaffenheit der Umstände ein unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nöthig macht, indem die Anwendung bloß abstrakter Maximen theils, weil sie nur halb passen, falsche Resultate giebt, theils nicht durchzuführen ist, indem sie den individuellen Charakter des Handelnden fremd sind und dieser sich nie ganz verleugnen läßt, daher dann Inkonsequenzen folgen. Wir können Kant, sofern er zur Bedingung des moralischen Werths einer Handlung macht, daß sie aus rein vernünftigen abstrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geschehe, vom Vorwurf der Veranlassung moralischer Pedanterie nicht ganz frei sprechen, welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerschen Epigramms, „Gewissensskrupel“ überschrieben, ist. — Wenn, besonders in politischen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinairs, Theoretikern, Gelehrten u. s. w., so sind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abstraktion besteht im Wegdenken der näheren Bestimmungen; gerade auf diese aber kommt es im Praktischen sehr viel an.

Noch ist, zur Vervollständigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obscöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort; derselbe Kontrast entsteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nun ein etwas zu gesuchtes Gleichniß, wenn man sagte, das Wortspiel verhalte sich zum Witz, wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des

untern. Der Mißverstand des Wortes aber oder das quid pro quo ist der unwillkürliche Calembourg und verhält sich zu diesem gerade so wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, so gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen.*)

§ 14.

Von allen diesen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterschied und das Verhältniß zwischen der Er-

---

*) An einer andern Stelle der „W. als W. u. V." Bd. II, S. 109, spricht sich Schopenhauer über diese Begriffe in folgender Weise aus: „Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz; er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, einen Discrepranz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil, der Ernst in der wenigstens angestellten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst, so entsteht die Ironie; z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unsrigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren, bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. Das Umgekehrte der Ironie ist der Humor. Die Ironie ist objektiv, nämlich auf den andern berechnet; der Humor aber subjektiv, nämlich zunächst für das eigne Selbst da. Näher betrachtet beruht der Humor auf einer subjektiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Conflikt geräth mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sei zur Vermittelung versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch dieselben Begriffe zu danken, welche hierdurch eine doppelte, bald auf dieser, bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu den dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält es der Humor umgekehrt."

„Wie soll das Komische, frägt Jean Paul, romantisch werden, da es blos im Kontrastiren des Endlichen mit dem Endlichen besteht und keine Unendlichkeit zulassen kann? Der Verstand und die Objekten-Welt kennt nur Endlichkeit. Hier finden wir nur jenen unendlichen Kontrast zwischen den Ideen (der Vernunft) und der ganzen Endlichkeit selber. Wie aber, wenn man eben diese Endlichkeit als subjektiven Kontrast jetzt der Idee als objektiven unterschöbe und liehe und statt des Erhabenen als eines angewandten Unendlichen, ein auf das Unendliche angewandte Endliche, also blos Unendlichkeit des Kontrastes gebäre, d. h. eine negative? Dann hätten wir den Humor oder das romantisch Komische". Vorschule der Aesthetik, Bd. I, S. 236. A. d. H.

kenntnißweise der Vernunft, dem Wissen, dem Begriff einerseits, und der unmittelbaren Erkenntniß in der reinsinnlichen, mathematischen Anschauung und der Auffassung durch den Verstand andererseits, zu völliger Deutlichkeit gebracht ist, ferner auch von den episodischen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältnisses unserer Erkenntnißweisen fast unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur fernern Erörterung der Wissenschaft, als des neben Sprache und besonnenem Handeln dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menschen giebt. Die allgemeine Betrachtung der Wissenschaft, die uns hier obliegt, wird theils ihre Form, theils die Begründung ihrer Urtheile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

Wir haben gesehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wissen überhaupt seinen Ursprung nicht in der Vernunft selbst hat, sondern, anderweitig als anschauliche Erkenntniß gewonnen, in ihr niedergelegt ist, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnißweise, die abstrakte, überging. Alles Wissen d. h. zum Bewußtsein in abstracto erhobene Erkenntniß, verhält sich zur eigentlichen Wissenschaft, wie ein Bruchstück zum Ganzen. Jeder Mensch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des sich darbietenden Einzelnen ein Wissen um mancherlei Dinge erlangt; aber nur wer sich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenständen vollständige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art aussondern; daher steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem sie eine vollständige Erkenntniß in abstracto verspricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältnisse, oder des Wirkens unorganischer Körper auf einander oder der Beschaffenheit der Pflanzen, der Thiere oder der successiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs oder der Veränderungen des Menschengeschlechts im Ganzen oder des Baues einer Sprache u. s. w. Wollte die Wissenschaft die Kenntniß von ihrem Gegenstande dadurch erlangen, daß sie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforschte, bis sie so allmählich das Ganze erkannt hätte, so würde theils kein menschliches Gedächtniß zureichen, theils keine Gewißheit der Vollständigkeit zu erlangen sein. Daher benutzt sie jene oben erörterte Eigenthümlichkeit der Begriffssphären, einander einzuschließen, und geht hauptsächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenstandes überhaupt liegen; indem sie deren Verhältnisse zu einander bestimmt hat, ist eben damit auch

alles in ihnen Gedachte im Allgemeinen mit bestimmt und kann nun, mittelst Aussonderung immer engerer Begriffssphären, genauer und genauer bestimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wissenschaft ihren Gegenstand ganz umfasse. Dieser Weg, den sie zur Erkenntniß geht, nämlich vom Allgemeinen zum Besonderen, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen; daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntniß ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung; wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urtheilskraft, diese das Gedächtniß in Anspruch nehmen. Es war schon den Scholastikern bekannt*), daß, weil der Schluß zwei Prämissen erfordert, keine Wissenschaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Obersatz ausgehen kann, sondern deren mehrere, wenigstens zwei, haben muß. Die eigentlich klassifizirenden Wissenschaften: Zoologie Botanik, auch Physik und Chemie, sofern diese letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganische Wirken zurückführen, haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Uebersicht der Hauptperioden besteht, aus denen aber die besonderen Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordinirt, dem Begriff nach koordinirt sind, daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist. In der Mathematik sind zwar, nach der Eukleidischen Behandlung, die Axiome die allein indemonstrabeln Obersätze und ihnen alle Demonstrationen stufenweise streng subordinirt; jedoch ist diese Behandlung ihr nicht wesentlich, und in der That hebt jeder Lehrsatz doch wieder eine neue räumliche Konstruktion an, die an sich von den vorherigen unabhängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickeltste Konstruktion eigentlich so unmittelbar evident ist, wie das Axiom; doch davon ausführlich weiter unten. Inzwischen bleibt immer jeder mathematische Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne

---

*) Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3, tit. 3.

Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den komplicirten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich: also ist Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. — Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei. Das allgemein wissenschaftliche Talent ist demnach die Fähigkeit, die Begriffssphären nach ihren verschiedenen Bestimmungen zu subordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannigfaltigkeit neben einander gestellt die Wissenschaft ausmache, sondern vom Allgemeinsten zum Besonderen die Kenntniß allmählich herabschreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Bestimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Gesetz der Homogeneität und dem der Specifikation gleichmäßig Genüge leisten. Eben daraus aber, daß dieses die eigentliche wissenschaftliche Vollkommenheit ausmacht, ergiebt sich, daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist, denn diese kann auch die abgerissenste einzelne Erkenntniß ebenso sehr haben, sondern Erleichterung des Wissens, durch die Form desselben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne wären, weil nur in ihnen, wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntniß ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten, nur giebt er ihnen keinen besondern Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntniß liegt. — Dieser den Wissenschaften eigenthümliche Weg der Erkenntniß, vom Allgemeinen zum Besonderen, bringt es mit sich, daß in ihnen Vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise, begründet wird, und dies hat den alten Irrthum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegentheil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise, stützt: daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anschauung, theils reine a priori, wie sie die Mathematik, theils em-

pirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise, sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude; denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, das ist das Werk der Urtheilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft ist. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maaß überschreitende Stärke derselben in einem Individuo kann die Wissenschaften wirklich weiter bringen; aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag Jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch einen Begriff, anderseits ihr Verschiedenes durch eben so viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer theilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer theilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, Alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies Alles thut die Urtheilskraft. Mangel derselben ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder theilweise Verschiedenen. Uebrigens kann auch auf diese Erklärung der Urtheilskraft Kants Eintheilung derselben in reflektirende und subsumirende angewandt werden, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objekten zum Begriff, oder von diesem zu jenem übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre, sondern die Nothwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange

es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein, so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz, ist eine anschauliche: dies verräth schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet; in beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transscendente Erkenntniß.*) Jeder Begriff hat seinen Werth und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelten Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung; was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urtheilen, und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgetheilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Am schwersten ist dies gewiß bei manchen komplicirten mathematischen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelst Schlüssen aus dem Pythagoreischen Lehrsatze; allein auch eine solche Wahrheit kann nicht wesentlich und allein auf abstrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältnisse müssen für die reine Anschauung a priori so hevorgehoben werden können, daß ihre abstrakte Aussage unmittelbar begründet wird. Von den Beweisen in der Mathematik wird aber sogleich ausführlich die Rede sein.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wissenschaften, welche durchweg auf richtigen Schlüssen aus sichern Prämissen beruhen und deshalb unumstößlich wahr seien. Allein durch rein logische

---

*) Wir möchten hier noch auf dasjenige verweisen, was Schopenhauer über die „Evidenz" in „Parerga II, 23 sagt: „Sätze von ursprünglicher, also durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie sie die Grundwahrheiten aller Wissenschaften ausmachen, sind stets entstanden durch Uebertragung des irgendwie anschaulich Aufgefaßten in das Gedachte, Abstrakte. Dieserwegen heißen sie evident, welches Prädikat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den blos bewiesenen Sätzen, welche als conclusiones ex praemissis, nur folgerichtig zu nennen sind." Mit außerordentlicher Schärfe unterscheidet Schopenhauer in Band II, S. 131 von „W. als W. u. V." in folgender Weise: „Ein Begriff ist richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident." A. d. H.

Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch so wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung Dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt: man wird also nur explicite darlegen, was daselbst implicite verstanden war. Mit jenen angerühmten Wissenschaften meint man jedoch besonders die mathematischen, namentlich die Astronomie. Die Sicherheit dieser letzteren stammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare, Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Nothwendigkeit (Seinsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit aus einander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältniß der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Kausalität folgende, Gesetz der Trägheit, nebst dem empirischen Datum der ein für alle Mal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches, sowohl durch seine Einfachheit, als seine Sicherheit, zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. Z. B. kenne ich die Masse eines Planeten und die Entfernung eines Trabanten von ihm, so kann ich auf die Umlaufszeit dieses mit Sicherheit schließen, nach dem zweiten Keplerschen Gesetz; der Grund dieses Gesetzes ist aber, daß, bei dieser Entfernung, nur diese Velocität den Trabanten zugleich an den Planeten fesselt und ihn vom Hineinfallen in denselben abhält. — Also nur auf solcher geometrischen Grundlage, d. h. mittelst einer Anschauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgesetzes, da läßt sich mit Schlüssen weit gelangen, weil sie hier gleichsam bloß Brücken von *einer* anschaulichen Auffassung zur andern sind, nicht aber ebenso mit bloßen und reinen Schlüssen, auf dem ausschließlich logischen Wege. — Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten aber ist eigentlich Induktion, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urtheil; aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erste Urtheil giebt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist empirisch erkannt; nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation),

und sämmtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Uebereinstimstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, also Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypothese war Sache der Urtheilskraft, welche die gegebene Thatsache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anschauung, bestätigte ihre Wahrheit. Aber sogar auch unmittelbar, durch eine einzige empirische Anschauung, könnte diese begründet werden, sobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleskopische Augen hätten. Folglich sind Schlüsse auch hier nicht die wesentliche und einzige Quelle der Erkenntniß, sondern immer wirklich nur ein Nothbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beispiel aufzustellen, noch bemerken, daß auch die sogenannten metaphysischen Wahrheiten, d. h. solche, wie sie Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aufstellt, nicht den Beweisen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewisse erkennen wir unmittelbar; es ist, als die Form aller Erkenntniß, uns mit der größten Nothwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entstehen, noch vergehen kann, wissen wir unmittelbar als negative Wahrheit, denn unsere reine Anschauung von Raum und Zeit giebt die Möglichkeit der Bewegung; der Verstand giebt, im Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität; aber zu einem Entstehen oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und Jedem evident gewesen, noch jemals im Ernst bezweifelt worden, was nicht sein könnte, wenn ihr Erkenntnißgrund kein anderer wäre, als ein so schwieriger auf Nadelspitzen einherschreitender Kantischer Beweis. Ja überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falsch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Antheil, den die Zeit, sondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten ist. Die eigentliche Begründung aller in diesem Sinn metaphysisch genannter Wahrheiten, d. h. abstrakter Ausdrücke der nothwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen, sondern nur im unmittelbaren, sich durch apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussagen a priori kund gebenden Bewußtsein der Formen des Vorstellens. Will man dennoch einen Beweis derselben geben, so kann dieser nur darin bestehen, daß man nachweist, in irgend einer nicht bezweifelten Wahrheit sei die zu beweisende schon als Theil, oder als Voraussetzung enthalten; so habe ich z. B. gezeigt, daß alle

empirische Anschauung schon die Anwendung des Gesetzes der Kausalität enthält, dessen Erkenntniß daher Bedingung aller Erfahrung ist und darum nicht erst durch diese gegeben und bedingt sein kann, wie Hume behauptete. — Beweise sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die welche disputiren wollen. Diese leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einsicht; nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konsequent sein; man muß daher jenen zeigen, daß sie unter einer Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen, also den logisch nothwendigen Zusammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenen.

Außerdem bringt aber auch die wissenschaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteter Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere noch immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt, wovon so viele Beweise falscher Lehren und Sophismen jeder Art Beispiele sind. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß, allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe, weil theils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, theils sich so mannigfaltig durchschneiden, daß eine Sphäre theilweise in vielen andern enthalten ist, und man also willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von diesen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargestellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verschiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verschieden ausfällt. — Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene

zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt, als diese. Daher sahen wir oben, daß in der That bei der Logik,*) wo die unmittelbare Erkenntniß uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wissenschaftliche, wir unser Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntniß der Denkgesetze leiten und die Logik unbenutzt lassen.

§ 15.

Wenn wir nun mit unserer Ueberzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, daß ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt; — wenn wir, sage ich, mit dieser Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im Ganzen geblieben ist, so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit großer Mühe bestrebt, die ihr eigenthümliche, überall nahe, anschauliche Evidenz muthwillig zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituiren. Wir müssen finden, daß dies ist, wie wenn Jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindsamkeit", aus der wirklichen schönen Natur flieht, um sich an einer Theaterdekoration, die sie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im sechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde gesagt habe, und setze es als dem Leser in frischem Andenken und ganz gegenwärtig voraus, so daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von Neuem den Unterschied auseinanderzusetzen zwischen dem bloßen Erkenntnißgrund einer mathematischen Wahrheit, der logisch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seins, welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Theile des Raumes und der Zeit ist, die Einsicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntniß gewährt, während der bloße Erkenntnißgrund stets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wissen, daß es so ist, aber keines, warum es so ist, geben kann. Eukleides ging diesen letztern Weg, zum offenbaren Nachtheil der Wissenschaft. Denn z. B.

*) Vergl. die vorangehende Abhandlung „Ueber Logik und Dialektik" in diesem Bande. A. d. H.

gleich Anfangs, wo er ein für alle Mal zeigen sollte, wie im Dreieck, Winkel und Seiten sich gegenseitig bestimmen und Grund und Folge von einander sind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Nothwendigkeit giebt, daß Eines so ist, wie es ist; weil ein von ihm ganz verschiedenes Anderes so ist, wie es ist; statt so in das Wesen des Dreiecks eine gründliche Einsicht zu geben, stellt er einige abgerissene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und giebt einen logischen Erkenntnißgrund derselben, durch einen mühseligen, logisch, gemäß dem Satz des Widerspruchs geführten Beweis. Statt einer erschöpfenden Erkenntniß dieser räumlichen Verhältnisse, erhält man daher nur einige beliebig mitgetheilte Resultate aus ihnen, und ist in dem Fall, wie Jemand, dem die verschiedenen Wirkungen einer künstlichen Maschine gezeigt, ihr innerer Zusammenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Eukleides demonstrirt, alles so sei, muß man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben; w a r u m es aber so ist, erfährt man nicht. Man hat daher fast die unbehagliche Empfindung, wie nach einem Taschenspielerstreich, und in der That sind einem solchen die meisten Eukleidischen Beweise auffallend ähnlich. Fast immer kommt die Wahrheit durch die Hinterthür herein, indem sie sich per accidens aus irgend einem Nebenumstand ergiebt. Oft schließt ein apagogischer Beweis alle Thüren, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein muß. Oft werden, wie im Pythagorischen Lehrsatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß warum; hinterher zeigt sich, daß es Schlingen waren, die sich unerwartet zuziehn und den Assensus des Lernenden gefangen nehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm seinem innern Zusammenhang nach völlig unbegreiflich bleibt, so sehr, daß er den ganzen Eukleides durchstudiren kann, ohne eigentliche Einsicht in die Gesetze der räumlichen Verhältnisse zu gewinnen, sondern statt ihrer nur einige Resultate aus ihnen auswendig lernt. Diese eigentlich empirische und unwissenschaftliche Erkenntniß gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zusammenhang beider kennt. Dieses alles aber ist die Folge, wenn man die einer Erkenntnißart eigenthümliche Weise der Begründung und Evidenz grillenhaft abweist, und statt ihrer eine ihrem Wesen fremde gewaltsam einführt. Indessen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieses durchgesetzt ist, alle Bewunderung, die ihm so viele Jahrhunderte hindurch geworden und so weit gegangen ist, daß man seine Behandlungsart der Mathematik für das Muster aller wissenschaftlichen

Darstellung erklärte, nach der man sogar alle andern Wissenschaften zu modeln sich bemühte, später jedoch hievon zurückkam, ohne sehr zu wissen warum. In unsern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine sehr glänzende Verkehrtheit erscheinen. Nun läßt sich aber wohl immer von jeder großen, absichtlich und methodisch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, sie möge das Leben oder die Wissenschaft betreffen, der Grund nachweisen in der zu ihrer Zeit herrschenden Philosophie. — Die Eleaten zuerst hatten den Unterschied, ja öftern Widerstreit entdeckt zwischen den Angeschauten, *φαινομενον*, und dem Gedachten, *νοουμενον*, und hatten ihn zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten später Megariker Dialektiker, Sophisten, Neu-Akademiker und Skeptiker; diese machten aufmerksam auf den Schein, d. i. auf die Täuschung der Sinne, oder vielmehr des ihre Data zur Anschauung umwandelnden Verstandes, welche uns oft Dinge sehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abspricht, z. B. den gebrochenen Stab im Wasser u. dgl. Man erkannte, daß der sinnlichen Anschauung nicht unbedingt zu trauen sei, und schloß voreilig, daß allein das vernünftige logische Denken Wahrheit begründe, obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empiricus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehen und viel schwerer zu lösen sind, als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus enstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (*φαινομενον*) bloß die Axiome nothgedrungen stützend, alles Uebrige aber auf Schlüsse (*νοουμενον*). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch und mußte es bleiben, so lange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche de harmonia mundi lateinisch übersetzt hat; allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isolirt auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zwei tausend Jahre später daher, wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nach-

dem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem Wandrer gleicht, der Nachts einen hellen festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet ihn zu betreten, und stets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als nothwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntniß; diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie, als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seins; dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnißgrundes, d. i. die logische Gewißheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloß der letztern zu trauen, das eigenthümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigenthümlichen Boden, so erlangen wir den großen Vortheil, daß in ihr nunmehr das Wissen, daß etwas sei, Eines ist mit dem, warum es so sei; statt daß die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloß das erstere, nicht das letztere erkennen läßt. Aristoteles aber sagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „*Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ήτε του ότι και του διοτι ή αυτη, αλλα μη χωρις του ότι, της του διοτι.*“ (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, quâ quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wann die Erkenntniß, daß etwas so sei, vereint ist mit der, warum es so ist; daß das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta des Cirkels, daß die Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidender Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es so sei, beweist freilich Eukleides im 35sten Satze des dritten Buches, das Warum steht noch dahin.

Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Eukleides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplicirten mathematischen Wahrheiten, sehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutschland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr diesen analytischen Weg zu gehen. Am entschiedensten hat dies Herr Kosack, Lehrer der Mathematik und Physik am Gymnasio zu Nordhausen, gethan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Versuch, die Geometrie nach meinem Grundsätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört.

Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen. Er ist sonach das Princip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern; er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seins oder des Werdens oder des Handelns oder des Erkennens. Das Verhältniß des Grundes zur Folge ist, in der einen wie in der andern seiner Gestalten, ein nothwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Nothwendigkeit. Es giebt keine andere Nothwendigkeit, als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es giebt keinen Grund, der nicht Nothwendigkeit der Folge herbeiführte. So sicher also aus dem in den Prämissen gegebenen Erkenntnißgrunde die im Schlußsatze ausgesprochene Folge fließt, so sicher bedingt der Seinsgrund im Raum seine Folge im Raum; habe ich das Verhältniß dieser beiden anschaulich anerkannt, so ist diese Gewißheit ebenso groß, wie irgend eine logische. Ausdruck eines solchen Verhältnisses ist aber jeder geometrische Lehrsatz, ebenso gut, wie eines der zwölf Axiome: er ist eine metaphysische Wahrheit

und als solche ebenso unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerspruche selbst, der eine metalogische Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logischen Beweisführung ist. Wer die anschaulich dargelegte Nothwendigkeit der in irgend einem Lehrsatze ausgesprochenen räumlichen Verhältnisse leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen, und mit gleichem Recht die Folge des Schlusses aus den Prämissen, ja den Satz vom Widerspruch selbst, denn alles Dieses sind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältnisse. Wenn man daher die anschaulich erkennbare Nothwendigkeit räumlicher Verhältnisse erst durch eine logische Beweisführung aus dem Satze vom Widerspruch ableiten will, so ist es nicht anderes, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer dasselbe erst zu Lehn ertheilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides gethan hat. Bloß seine Axiome läßt er nothgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen; alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich, unter Voraussetzung jener Axiome, aus der Uebereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen, oder mit einem frühern Lehrsatz, oder auch aus dem Widerspruch des Gegentheils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen, oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinstimmung ihre Wahrheit zu beurtheilen. Dies ist aber ein bloßer Nothbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent sein muß und daher, weil die Theile des Raumes im Verhältniß von Grund und Folge zu einander stehen, keine einzige räumliche Bestimmung anders sein kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehen. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntniß der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntniß, daß etwas ist, von der, warum es ist, zum großen Nachtheil der Wissenschaft trennt, und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern

Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, daß es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unablässig nachgerühmte Uebung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtniß anstrengt, um alle jene Data, deren Uebereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Es ist übrigens bemerkenswerth, daß diese Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik; vielmehr läßt man in dieser die Wahrheit wirklich allein durch Anschauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen besteht. Da die Anschauung der Zahlen in der Zeit allein ist und daher auch kein sinnliches Schema, wie die geometrische Figur, repräsentirt werden kann, so fiel hier der Verdacht weg, daß die Anschauung nur empirisch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logische Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen ist, weil die Zeit nur eine Dimension hat, die einzige arithmetische Operation, auf die alle andern zurückzuführen sind; und dies Zählen ist doch nichts Anderes, als Anschauung a priori, auf welche sich zu berufen man hier keinen Anstand nimmt, und durch welche allein das Uebrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweist z. B. nicht, daß $\frac{7 + 9 \times 8 - 2}{3} = 42$, sondern man beruft sich auf die reine Anschauung in der Zeit, das Zählen macht also jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweise, welche die Geometrie füllen, ist daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwa bis Zehn; darüber hinaus muß schon ein abstrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixirt, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so, durch das wichtige Hülfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieselben kleinen repräsentiren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraktion so sehr zu Hülfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden, wie $\sqrt{r - b}$, so daß man sie nicht mehr vollzieht, sondern nur andeutet.

Mit demselben Recht und derselben Sicherheit, wie in der

Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anschauung a priori begründet sein lassen. In der That ist es auch immer diese, gemäß dem Satz vom Grunde des Seins anschaulich erkannte Nothwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz ertheilt und auf der im Bewußtsein eines Jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs ist es der auf Stelzen einherschreitende logische Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meistens bald vergessen wird, ohne Nachtheil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da sie ganz unabhängig von ihm ist und er immer nur das beweist, wovon man schon vorher, durch eine andere Erkenntnißart, völlige Uberzeugung hat; insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt, und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben*).

Diesem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Musterbild und Symbol aller Evidenz geworden ist, ihrem Wesen nach nicht auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Anschauung beruht, welche also hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit ist. Jedoch hat die Anschauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, also vor der empirischen. Nämlich, da sie a priori ist, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur theilweise und successiv gegeben wird, liegt ihr Alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde oder von der Folge ausgehen. Dies nun giebt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntniß allein Nothwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel, da hingegen alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung nur

---

*) Spinoza, der sich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr gethan, als er selbst wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt, gewiß und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntniß logisch zu demonstriren. Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich selbstgemachte Begriffe (substantia, causa sui u. s. w) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit giebt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen, eben wie in der Geometrie.

umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, da Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntniß ist immer nur Induktion, d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen sein können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Diese Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntniß durch sinnliche Anschauung und die allermeiste Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache; weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf dieselbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheins äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden; denn in gewissen Fällen, z. B. durch falsche Münze, täuscht man die gesammte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empirische Erkenntniß, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Theil bei Seite gesetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt; daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmählich richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntniß von der Ursache auf die Wirkung, also den sichern Weg; aber sie selbst werden erst in Folge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik oder Astronomie oder Physiologie mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten, sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion, auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachtheilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus; denn wie man die Quadratur des Cirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit nahe bringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntniß des Grundes aus den Folgen, der mathematischen Evidenz, d. h. der Erkenntniß der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich,

aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z. B. ein Induktionsschluß ist auch der von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer, als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch giebt es, als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. — Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also dieselbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntniß leitet, ebenso sicher, wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. — Logische Beweise aus Begriffen, oder Schlüsse, haben ebensowohl wie die Erkenntniß durch Anschauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch sie an sich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehen zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative; sie subsumiren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft; diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen sein, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhoben ist. Wenn also auch bei Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird, so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräthe, kein selbsterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Ursprung und die Möglichkeit des Irrthums sind seit Platons bildlichen Auflösungen darüber, vom Taubenschlage, wo man die unrechte Taube greift u. s. w. (Theaetet., S. 167 u. fg.), viele Erklärungen versucht worden. Kants vage, unbestimmte Erklärung vom Ursprung des Irrthums, mittelst des Bildes der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der

ersten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urtheils auf seinen Erkenntnißgrund ist, so ist es allerdings ein Problem, wie der Urtheilende einen solchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrthum, der Trug der Vernunft, möglich ist. Ich finde diese Möglichkeit ganz analog der des Scheines oder Truges des Verstandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich ist (und das giebt dieser Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß jeder Irrthum ein Schluß von der Folge auf den Grund ist, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann, worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntniß der Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, zeigt, oder aber, was häufiger der Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entsteht, wozu ihn nur eine vollständige Induktion berechtigen könnte, die er aber voraussetzt, ohne sie gemacht zu haben: jenes allemal ist also ein zu weiter Begriff, statt dessen nur stehen dürfte bisweilen, oder meistens, wodurch der Schlußsatz problematisch ausfiele und als solcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weise verfährt, ist entweder Uebereilung oder zu beschränkte Kenntniß von der Möglichkeit, weshalb er die Nothwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrthum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen; der Irrthum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrthümern ansehen mag. 1) Der Sinnenschein, (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrthum (Trug der Vernunft), z. B. wenn man eine Malerei für Haut-Relief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: „Wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nüancen in Weiß übergeht, so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —.“

2) „Wenn Geld in meiner Kasse fehlt, so ist die Ursache allemal, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo —.“ 3) Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint, so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen; ergo — bibamus!“ — Auf einen solchen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisirten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrthum zurückzuführen sein; nur nicht etwan Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrthümer sind, sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden, sondern eine andere statt ihrer.

Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältniß der Erscheinungen der Welt zu einander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zu einander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden, denn das nachgewiesene Verhältniß ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntniß. Daher frägt man nicht warum 2 + 2 = 4 ist; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten bestimmt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen die der Konklusion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältniß, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehen; dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehen bleiben, also bei einem völlig Dunkelen: sie muß daher das innere Wesen eines Steines ebenso unerklärt lassen, wie das eines Menschen, kann so wenig von der Schwere, Kohäsion, chemischen Eigenschaften u. s. w., die Jener äußert, als vom Erkennen und Handeln Dieses Rechenschaft geben. So z. B. ist die Schwere eine qualitas occulta; denn

sie läßt sich wegdenken, geht also nicht aus der Form des Erkennens als ein Nothwendiges hervor; dies hingegen ist der Fall mit dem Gesetze der Trägheit, als welches aus dem der Kausalität folgt; daher eine Zurückführung auf dasselbe eine vollkommen genügende Erklärung ist. Zwei Dinge nämlich sind schlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältniß, welches der Satz vom Grunde ausspricht, zurückzuführen: erstlich, der Satz vom Grunde selbst, in allen seinen vier Gestalten, weil er das Princip aller Erklärung ist, dasjenige, in Beziehung worauf sie allein Bedeutung hat; und zweitens, Das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Ursprüngliche in allen Erscheinungen hervorgeht: es ist das Ding an sich, dessen Erkenntniß gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene ist. Dieses Letztere muß hier nun ganz unverstanden stehen bleiben, da es erst durch das folgende Buch, in welchem wir auch diese Betrachtung der möglichen Leistungen der Wissenschaften wieder aufnehmen werden, verständlich werden kann. Aber da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt, da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 51, habe ich gezeigt, wie, in den verschiedenen Wissenschaften, die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der That möchte hienach sich vielleicht die treffendeste Eintheilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung auf einander, läßt aber immer Etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt. Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit, in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze, in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Species und das Leben selbst, in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigenthümlichkeiten des Denkens und Wollens, — in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. — Die P h i l o s o p h i e hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ihr in gleichem Maaße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts

gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebenso gut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament sein, denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab, aber ihr ist Alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, in Folge dessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre; daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonstrirend ableiten. Auch ist die Philosophie das allgemeinste Wissen, dessen Hauptsätze also nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, sein können. Der Satz vom Widerspruch setzt bloß die Uebereinstimmung der Begriffe fest, giebt aber nicht selbst Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst; daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu suchen. Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt dasei, sondern bloß, was die Welt ist. Das Warum aber ist hier dem Was untergeordnet, denn es gehört schon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erscheinung, den Satz vom Grund, entsteht und nur insofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man sagen, daß Was die Welt sei, ein Jeder ohne weitere Hülfe erkenne, da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntniß ist eine anschauliche, ist in concreto; dieselbe in abstracto wiederzugeben, das successive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesammten Welt sein, vom Ganzen, wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endlose Menge von einzelnen Urtheilen sich zu verlieren, muß sie sich der Abstraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, seine Verschiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen; daher wird sie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, seinem Wesen nach, in wenige abstrakte Begriffe zusammengefaßt, dem Wissen zu überliefern. Durch

jene Begriffe, in welchen sie das Wesen der Welt fixirt, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das Einzelne erkannt werden, die Erkenntniß beider also auf das Genaueste verbunden sein; daher die Fähigkeit zur Philosophie eben darin besteht, worin Platon sie setzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urtheile sein, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen; also Alles, was im menschlichen Bewußtsein sich vorfindet: sie wird sein eine vollständige Wiederholung gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern. Diese Aufgabe setzte schon Baco von Verulam der Philosophie, indem er sagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat, (de augm. scient., L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieses in einem ausgedehnteren Sinn, als Baco damals denken konnte.

Die Uebereinstimmung, welche alle Seiten und Theile der Welt, eben weil sie zu einem Ganzen gehören, mit einander haben, muß auch in jenem abstrakten Abbilde der Welt sich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urtheilen das eine aus dem andern gewissermaßen abgeleitet werden und zwar immer wechselseitig. Doch müssen sie hiezu für's Erste dasein und also zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntniß der Welt in concreto begründet, aufgestellt werden, um so mehr, als alle unmittelbare Begründung sicherer ist, als die mittelbare; ihre Harmonie zu einander, vermöge welcher sie sogar zur Einheit eines Gedankens zusammenfließen, und welche entspringt aus der Harmonie und Einheit der anschaulichen Welt selbst, die ihr gemeinsamer Erkenntnißgrund ist, wird daher nicht als das Erste zu ihrer Begründung gebraucht werden, sondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Diese Aufgabe selbst kann erst durch ihre Auflösung vollkommen deutlich werden.

§ 16.

Nach dieser ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menschen allein eigenen, besonderen Erkenntnißkraft, und der durch sie herbeigeführten, der menschlichen Natur eigenthümlichen Leistungen

und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der Vernunft zu reden, sofern sie die Handlungen der Menschen leitet, also in dieser Rücksicht praktisch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtentheils seine Stelle an einem andern Ort gefunden, nämlich im Anhang zu dieser Schrift, wo das Dasein der von Kant so genannten praktischen Vernunft zu bestreiten war, welche er (freilich sehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darstellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung des Kantischen Prinzips der Moral habe ich später geliefert, in den „Grundprobleme der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch Weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieses Wortes, auf das Handeln zu sagen. Schon am Eingang unserer Betrachtung der Vernunft haben wir im Allgemeinen bemerkt, wie sehr das Thun und der Wandel des Menschen von dem des Thieres sich unterscheidet, und daß dieser Unterschied doch allein als Folge der Anwesenheit abstrakter Begriffe im Bewußtsein anzusehen ist. Der Einfluß dieser auf unser ganzes Dasein ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Thieren gewissermaaßen in das Verhältniß setzt, welches die sehenden Thiere zu den augenlosen (gewisse Larven, Würmer und Zoophyten) haben; letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende, die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Thiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d. i. realen Objekte; wir hingegen, vermöge der Erkenntniß in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit; wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raum und für die sinnliche Erkenntniß das Auge ist, das ist gewissermaaßen in der Zeit und für die innere Erkenntniß die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände ihren Werth und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß sie die Fühlbarkeit derselben verkündigt, so liegt der ganze Werth der abstrakten Erkenntniß immer in ihrer Beziehung auf die anschauliche. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Werth auf das unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntniß der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten, als Thaten leben, mehr in Papier

und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibnitz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Scotus,*) die anschauliche Erkenntniß für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigenthümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntniß unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering schätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntniß der Umstände ansprechenden und zum Rechtthun und Wohlthun leitenden Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienstlos erklärte, und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Werth zuerkennen wollte.

Die allseitige Uebersicht des Lebens im Ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Thiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Thiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswerth, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart Preis gegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Thier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erscheint ihm kalt, farblos und für

---

*) Lange vor dem Franziskaner Duns Scotus, diesem scharfsinnigsten (Doctor subtilis), aber auch spitzfindigsten und abstrusesten aller Scholastiker, hat Plato, den Schopenhauer immer nur den „göttlichen" nennt (vergl. „Vierfache Wurzel, Einleitung) die anschauliche Erkenntniß, sowie die Erfahrung der Sinne überhaupt für eine verworrene erklärt, z. B. im Theätet, wo der Unterschied des wahren und des Scheinwissens entwickelt wird. A. d. H.

den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und heftig bewegt; hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Scene gespielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er, was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und thut und leidet, wie er muß. Aus diesem doppelten Leben geht jene von der thierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende Gelassenheit hervor, mit welcher Einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Nothwendigkeit, das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen läßt oder vollzieht: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze thierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maaße die Vernunft der thierischen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδηρειον νυ τοι ἠτορ! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft praktisch, also überall, wo das Thun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abstrakte Begriffe sind, wo nicht anschauliche, einzelne Vorstellungen noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Thier leitet, das Bestimmende ist, da zeigt sich praktische Vernunft.

Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft,*) im wahren und ächten Sinne des Worts, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. Denn die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die Stoische Ethik, ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Platon, des Christen-

---

*) Dieser ganze nachfolgende Abschnitt bis zum Schlusse des ersten Buches ist wesentlich ethischen Inhalts; insbesondere wird hier bie Sittenlehre der Stoa auf ihre Principien hin geprüft. Es ist freilich nicht recht ersichtlich, warum Schopenhauer diesen ganzen Excurs über die praktische Vernunft schon hier und nicht erst später in seiner eigentlichen Ethik abgehandelt hat. A. d. H.

thums und Kants. Der Zweck der Stoischen Ethik ist Glück: *τελος το ευδαιμονειν* (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darstellung der Stoa bei Stobäos. Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weist die Stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (*αταραξια*) allein sicher zu finden sei, und diese wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei. Wenn nun aber freilich allmählich der Zweck über das Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse, als das des eigenen Glückes verräth, indem er diesem zu deutlich widerspricht, so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte oder, wie man sagt, gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt anthuend; wie man dies z. B. deutlich sieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoistischen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach Dem, wie ich den Geist der Stoischen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Ursprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden Qualen allerart, welche sein Leben füllen, auf einmal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemessen, daß das mit ihr begabte Wesen, welches durch dieselbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen umfaßt und übersieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines so kurzen, flüchtigen, ungewissen Lebens enthalten können, so heftigen Schmerzen, so großer Angst und Leiden, die aus dem ungestümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, Preis gegeben sein sollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menschen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher sagte Antisthenes: *Δει κτασθαι νουν, η βροχον* (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben ist so voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelst berichtigter Gedanken, sich darüber hinaussetzen, oder es verlassen muß. Man sah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und nothwendig hervorging aus dem Nicht-haben, sondern erst aus dem Haben-wollen und doch nicht haben, daß also dieses Haben-wollen die nothwendige Bedingung ist, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird und den

Schmerz erzeugt. *Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια* (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anspruch es ist, der den Wunsch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, Allen gemeinsamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen, sondern allein das unbedeutende Mehr und Weniger des dem Menschen Ausweichbaren und Erreichbaren, ja, daß nicht nur das absolut, sondern auch schon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unserer Individualität einmal beigegeben sind, oder die Güter, welche ihr nothwendig versagt bleiben müssen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieser menschlichen Eigenthümlichkeit zufolge, jeder Wunsch bald erstirbt, und also keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung giebt. Aus diesem Allen ergab sich, daß alles Glück nur auf dem Verhältniß beruht zwischen unseren Ansprüchen und dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieses Verhältnisses sind, ist einerlei, und das Verhältniß kann sowohl durch Verkleinerung der ersten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergestellt werden, und ebenso, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht aus dem Mißverhältniß dessen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Mißverhältniß aber offenbar nur in der Erkenntniß liegt*) und durch bessere Einsicht völlig gehoben werden könnte. Daher sagte Chrysippos: *δει ζην κατ᾽ εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων* (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man soll leben mit gehöriger Kenntniß des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn so oft ein Mensch irgendwie aus der Fassung kommt, durch ein Unglück zu Boden geschlagen wird, oder sich erzürnt, oder verzagt, so zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er sie erwartete, folglich daß er im Irrthum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die leblose Natur, durch entgegengesetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des Einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat also entweder seine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wissen dieser Beschaffenheit des Lebens zu kommen, oder

---

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.
Cic. Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

auch es fehlt ihm an Urtheilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überrascht und aus der Fassung gebracht wird**). So auch ist jede lebhafte Freude ein Irrthum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunsch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Besitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbestimmte Zeit geliehen ist, und daher in der nächsten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf dem Verschwinden eines solchen Wahns: beide also entstehen aus fehlerhafter Erkenntniß: dem Weisen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit stört seine *αταραξια*.

Diesem Geist und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beständig darauf zurück, als auf den Kern seiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterscheiden solle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf Letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverlässig frei bleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angst. Was nun aber von uns abhängt, ist allein der Wille; und hier geschieht nun ein allmählicher Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück bestimmt, so aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden ersteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen solle? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und that nichts zur Sache. Aber dennoch stritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikuräern, unterhielten sich mit der unstatthaften Vergleichung zweier völlig inkommensurabeler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengesetzten, paradoxen Aussprüchen, die sie einander zuwarfen. Eine interessante Zusammenstellung dieser, von der stoischen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, scheint ursprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieser: daß man zur Erlangung des höchsten Gutes, d. h. der Glückseligkeit und Geistesruhe, übereinstimmend mit sich selbst leben solle. (*ὁμολογουμενως ζῃν· τουτο δ' ἐστι καϑ' ἑνα λογον και συμφωνον ζῃν.* — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II, c. 7, p. 132. Imgleichen: *Αρετην*

---

*) *Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανϑρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασϑαι εφαρμοζειν ταις επι μερους.* (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert., III, 26.

διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτῃ περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104.) Nun war aber dieses allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechselnden Eindrücken und Launen sich bestimmte; da aber nur die Maxime unsers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umstände, in unserer Gewalt sind: so mußte man, um immer konsequent bleiben zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen, wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprincip — übereinstimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zusatz: „übereinstimmend mit der Natur zu leben" (ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζην), welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerst vom Kleanthes hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins Weite schob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die gesammte allgemeine Natur, Chrysippos aber die menschliche Natur insbesondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend sein, wie den thierischen Naturen Befriedigung thierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker gingen überall auf Einheit des Princips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, durch eine Anweisung:

„Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes."

und ihnen eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede sein kann, nicht in einem andern. — Diese meine Ansicht der Stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier, bei Darstellung dessen, was die Vernunft ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. So

sehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche, d. i. der theoretische Philosoph das Leben in den Begriff überträgt, sie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichsten sind, so fehlt dennoch sehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieser Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Last und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückseligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „seliges Leben" in sich trägt: dieses wird demjenigen gewiß einleuchtend sein, der meine folgende Darstellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieser Widerspruch offenbart sich auch schon in jener Ethik der reinen Vernunft selbst, dadurch, daß der Stoiker genöthigt ist, seiner Anweisung zum glückseligen Leben (denn das bleibt seine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbstmordes einzuflechten (wie sich unter dem prächtigen Schmuck und Geräth orientalischer Despoten auch ein kostbares Fläschchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die sich durch keine Sätze und Schlüsse wegphilosophiren lassen, überwiegend und unheilbar sind, sein alleiniger Zweck, Glückseligkeit, also doch vereitelt ist, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen ist. Hier wird ein starker Gegensatz offenbar, zwischen der Stoischen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an sich und unmittelbar, auch mit den schwersten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige, obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbstmordes auszusprechen wußte, sondern sie mühsam allerhand Scheingründe zusammensuchen: im vierten Buch wird jener Grund im Zusammenhang unserer Betrachtung sich ergeben. Aber obiger Gegensatz offenbart und bestätigt eben den wesentlichen, im Grundprincip liegenden Unterschied zwischen der Stoa, die eigentlich doch nur ein besonderer Eudämonismus ist, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Resultaten zusammentreffen und scheinbare Verwandtschaft haben. Der oben erwähnte innere Widerspruch aber, mit welchem die Stoische Ethik, selbst in ihrem Grundgedanken, behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst, nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte,

sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die Indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christenthums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht.

Zur idealistischen Grundansicht.*)

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im gränzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur Eines zu sehen von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Widerkehr derselben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun ein Mal da sind. Alles was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. — Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch Berkeley und Kant, sich darauf besonnen, daß Jenes alles zunächst doch nur ein Gehirnphänomen und mit so großen, vielen und verschiedenen subjektiven Bedingungen behaftet sei, daß die gewähnte absolute Realität desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum läßt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte, wie zur bloßen Erscheinung das Ding an sich selbst.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muß, sobald er ihn versteht, wenn gleich nicht ein solcher, den Jeder versteht, sobald er ihn hört. — Diesen Satz zum Bewußtsein gebracht und an ihn das

*) Kap. 1 des ersten Buches Bd. II der „W. als W. u. V.“

Problem vom Verhältniß des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt außer dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloß objektiven Philosophiren versucht hatte, entdeckte man, daß unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste Dieses ist, daß, so unermeßlich und massiv sie auch sein mag, ihr Dasein dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewußtsein, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Dasein der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller empirischen Realität, den Stempel der Idealität und somit der bloßen Erscheinung auf, wodurch sie, wenigstens von Einer Seite, als dem Traume verwandt, ja als in dieselbe Klasse mit ihm zu setzen, erkannt werden muß. Denn dieselbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muß eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrscheinlich ist Kartesius der Erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieselbe, wenn gleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, daß er das Cogito ergo sum als allein gewiß, das Dasein der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der wahre Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich das Subjektive, das eigene Bewußtsein. Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles Andere, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, daß man die Philosophie der Neueren, vom Kartesius, als dem Vater derselben, ausgehn läßt. Auf diesem Wege weitergehend gelangte, nicht lange darauf, Berkeley zum eigentlichen Idealismus, d. h. zu der Erkenntniß, daß das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer Vorstellung existirt, und daß es falsch, ja absurd ist, ihr als solcher ein Dasein außerhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene an

sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muß die wahre Philosophie jedenfalls idealistisch sein: ja, sie muß es, um nur redlich zu sein. Denn nichts ist gewisser, als daß Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifiziren, sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb seines Bewußtseins. Ueber dieses hinaus kann es daher keine unmittelbare Gewißheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehen hat. Nur das Bewußtsein ist unmittelbar gegeben, daher ist ihre Grundlage auf Thatsachen des Bewußtseins beschränkt, d. h. sie ist wesentlich idealistisch. — Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, daß er sich das Ansehn giebt thatsächlich zu sein, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese: daß Alles was wir kennen innerhalb des Bewußtseins liegt. Denn, daß das objektive Dasein der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur als Vorstellung existire, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntniß nur dadurch erschwert wird, daß sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewußtseins von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Dasein geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar; denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewußtsein eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Daß die objektive Welt da wäre, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiß; weil es sich in abstracto denken läßt, ohne daß der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken realisiren, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und

Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren; so wird man inne, daß Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist: was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschließen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen; daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, daß sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, dasein sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und wesentliche Idealität alles Objekts, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiß ich gewiß, daß ich da wäre, auch ohne daß mich Jemand vorstellte. In demselben Verhältniß aber, in welchem ich zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem; folglich wären auch sie da, ohne daß jener Andere sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachtet, ist nicht schlechthin das Subjekt, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch nicht da wäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte, so wäre damit noch keineswegs das Subjekt aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren. Denn dieses Subjekt bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung nämlich in meiner eigenen Erkenntniß. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt, weil alles Vorstellungssein ein mittelbares ist. Nämlich als Objekt, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns; diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib sieht oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruirt, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwa im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewußtsein, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazusein, keines Andern, in dessen Erkenntniß es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie

auch das Selbstbewußtsein, unmittelbar nur in Bezug auf den Willen da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche für die äußere Anschauung sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, daß das Dasein meiner Person oder meines Leibes, als eines Ausgedehnten und Wirkenden, allezeit ein davon verschiedenes Erkennendes vorausgesetzt, weil es wesentlich ein Dasein in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Dasein für ein Anderes ist. In der That ist es ein Gehirnphänomen gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehen. — Wenn nun also meine eigene Person, um solche als dazusein, stets eines Erkennenden bedarf, so wird dies wenigstens eben so sehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniß und deren Subjekt unabhängiges Dasein zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwischen versteht es sich, daß das Dasein, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Dasein im Raum und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Dasein für ein Anderes. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseiende noch ein Dasein für sich selbst haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Dasein für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) sein; sondern es ist nothwendig ein Sein anderer Art: nämlich das eines Dinges an sich selbst, welches, eben als solches, nie Objekt sein kann. — Dies also wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, daß die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorstellung, also nur für ein Subjekt dasein kann, nicht umstößt.

Hier sei noch bemerkt, daß auch Kant unter seinen Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine Objekte gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, daß er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, sei eine bloße Form unserer Anschauung die folglich nicht den Dingen an sich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit ist, kann auch nicht Objekt sein: also kann das Sein der Dinge an sich kein objektives mehr sein, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches. Folglich liegt in jenem Kantischen Satze auch schon dieser, daß die objektive Welt nur als Vorstellung existirt.

Nichts wird so anhaltend, Allem was man sagen mag zum Trotz und stets wieder von Neuem mißverstanden, wie der Idealismus, indem er dahin ausgelegt wird, daß man die empirische Realität der Außenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „Grundüberzeugung“ in der Schottischen Schule, oder als Jacobischer Glaube an die Realität der Außenwelt. Keineswegs giebt sich, wie Jacobi es darstellt, die Außenwelt bloß auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muß sich erinnern, daß Jacobi, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreißig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophirt haben, derselbe war, der einst Lessing als Spinozisten und später Schelling als Atheisten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäß wollte er, indem er die Außenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte; wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, daß der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Außenwelt, ist ganz genau der von Kant (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transscendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt.“ —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser läßt die empirische Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, daß alles Objekt, also das empirisch Reale überhaupt, durch das Subjekt zwiefach bedingt ist: erstlich materiell, oder als Objekt überhaupt, weil ein objektives Dasein nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens formell, indem die Art und Weise der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist. Also an den einfachen oder Berkeley'schen Idealismus, welcher das Objekt überhaupt betrifft, schließt sich unmittelbar der Kantische, welcher die speciell gegebene Art und Weise des Objektseins betrifft. Dieser weist nach, daß die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im

Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausalverhältnisse zu einander haben, und was dem anhängt, — daß dies Alles nicht ein unabhängig von unserm Kopfe Vorhandenes sei, sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, mittelst welcher und in welchen allein eine solche objektive Ordnung der Dinge möglich ist, weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes sind; daß also jene unwandelbare Ordnung der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen Realität abgiebt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat Kant ausführlich und gründlich dargethan; nur daß er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: „das Erkenntnißvermögen“. Sogar hat er zu beweisen versucht, daß jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst, oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal denken läßt, indem sie, wenn man versucht, sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien; jedoch habe ich im Anhange zu meinem Werke das Mißlingen des Versuches nachgewiesen. — Hingegen leitet die Kantische Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einsicht, daß die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseins mit unserm Bewußtsein von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, daß die Annahme, die Dinge existirten als solche auch außerhalb unseres Bewußtseins und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Daß wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmäßigen Hergang der Erfahrung, daß wir (ja sogar die Thiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wissen: — dies wäre nicht möglich wenn unser Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären, sondern ist nur daraus erklärlich, daß Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn da sind.

Allein selbst abgesehen von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, läßt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten Realismus auch wohl unmittelbar nachweisen, oder doch wenigstens fühlbar machen, durch die bloße Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelst Betrachtungen,

wie etwa folgende. — Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen dasein. Jetzt wollen wir einmal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloß die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Hlmmel; Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehen. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt, in dessen Gehirne, jene Welt sich nochmals dar und wiederholt sich innerhalb desselben, genau eben so, wie sie vorher außerhalb war. Zur ersten Welt ist also jetzt eine zweite gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im objektiven endlosen Raum die objektive Welt, genau so ist jetzt im subjektiven, erkannten Raum die subjektive Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntniß voraus, daß jener Raum, da draußen, endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmäßigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehen; eben so viel giebt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniß von Ursache und Wirkung, welches da draußen die Veränderungen leitet. Ich denke, daß dies Alles, bei näherer Betrachtung, absurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, daß jene absolut objektive Welt, außerhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und vor aller Erkenntniß, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die subjektiv erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, daß die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntniß da ist, mithin in der Vorstellung allein, und nicht noch ein Mal außer derselben.*) Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d. h. das

---

*) Ich empfehle hier besonders die Stelle in Lichtenberg's vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, S. 12 fg.): „Euler sagt in seinen Briefen über verschiedene Gegenstände aus der Naturlehre (Band 2, S. 228), es würde eben so gut donnern und blitzen, wenn auch kein Mensch vorhanden wäre, den der Blitz erschlagen könnte. Es ist ein gar gewöhnlicher Ausdruck, ich muß aber gestehen, daß es mir nie leicht gewesen ist, ihn ganz zu fassen. Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff sein etwas von unserm Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr giebt, so ist auch nichts mehr.“

von unserer und jeder Erkenntniß unabhängig Daseiende, als ein von der Vorstellung und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen; was dieses sei, wird nachher das Thema unsers zweiten Buches.

Hingegen auf der so eben kritisirten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im Raume, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwischen beiden, beruht der, § 5 des ersten Bandes, in Betracht gezogene Streit über die Realität der Außenwelt, hinsichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum; das unmittelbar Bewußte ist abgegrenzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität, denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muß nun entweder objektiven oder subjektiven Ursprungs sein: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie Locke und Hume annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen, so ist es objektiven Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehenden Außenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen, denn da würde, nach Locke's Methode, das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung und die Realität der Erfahrung aus dem Kausalitätsgesetz bewiesen. Ist es hingegen, wie Kant uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben, so ist es subjektiven Ursprungs, und dann ist klar, daß wir damit stets im Subjektiven bleiben. Denn das einzige wirklich empirisch Gegebene, bei der Anschauung, ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, daß diese, auch nur überhaupt, eine Ursache haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens., d. h. in den Funktionen unsers Gehirns, wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher eben so subjektiv ist, wie jene Sinnesempfindung selbst. Die in Folge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte Ursache stellt sich alsbald in der Anschauung dar als Objekt, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch diese Formen selbst sind wieder ganz

subjektiven Ursprungs; denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens. Jener Uebergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empirischen Objekts anzuzeigen, also völlig genügend für das praktische Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufschluß zu geben über das Dasein und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Daß also auf Anlaß gewisser, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine Anschauung von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, daß auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und außer demselben dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existiren. — Dies ist das richtige Ergebniß der Kantischen Philosophie. Dasselbe knüpft sich an ein früheres, eben so richtiges, aber sehr viel leichter faßliches Resultat Locke's. Wenn nämlich auch, wie Locke's Lehre es zuläßt, zu den Sinnesempfindungen äußere Dinge als ihre Ursachen schlechthin angenommen werden, so kann doch zwischen der Empfindung, in welcher die Wirkung besteht, und der objektiven Beschaffenheit der sie veranlassenden Ursache gar keine Aehnlichkeit sein, weil die Empfindung, als organische Funktion, zunächst bestimmt ist durch die sehr künstliche und komplicirte Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, daher sie von der äußern Ursache bloß angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Gesetzen gemäß vollzogen wird, also völlig subjektiv ist. — Locke's Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen; Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber ist diesem Allen noch das Berkeley'sche, von mir erneuerte Resultat vorzubreiten, daß nämlich alles Objekt, welchen Ursprung es auch haben möge, schon als Objekt durch das Subjekt bedingt, nämlich wesentlich bloß dessen Vorstellung ist. Der Zielpunkt des Realismus ist eben das Objekt ohne Subjekt; aber ein solches auch nur klar zu denken ist unmöglich.

Aus dieser ganzen Darstellung geht sicher und deutlich hervor, daß die Absicht, das Wesen an sich der Dinge zu erfassen, schlechthin unerreichbar ist auf dem Wege der bloßen Erkenntniß und Vorstellung; weil diese stets von außen zu den Dingen kommt und daher ewig draußen bleiben muß. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, daß wir selbst uns im Innern der Dinge

befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall sei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in diesem ersten Buche, bei der objektiven Auffassung, also bei der Erkenntniß, stehen bleiben, ist und bleibt uns die Welt eine bloße Vorstellung, weil hier kein Weg möglich ist, der darüber hinausführte.

Uebrigens nun aber ist das Festhalten des idealistischen Gesichtspunktes ein nothwendiges Gegengewicht gegen den materialistischen. Die Kontroverse über das Reale und Ideale läßt sich nämlich auch ansehen als betreffend die Existenz der Materie. Denn die Realität, oder Idealität dieser ist es zuletzt, um die gestritten wird. Ist die Materie als solche bloß in unserer Vorstellung vorhanden, oder ist sie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existirende Materie annimmt, muß, konsequent, auch Materialist sein, d. h. sie zum Erklärungsprincip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur Locke, daher hat seine Lehre, unter Condillac's Vermittelung, zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikation geleugnet hat die Materie nur Berkeley. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentirt durch Berkeley und die französischen Materialisten (Hollbach). Fichte ist hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philosophen, unter diesen Auserwählten der Menschheit, die mit hohem Ernst nicht ihre Sache, sondern die Wahrheit suchen und daher nicht mit Solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloß ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. Fichte ist der Vater der Schein-Philosophie, der unredlichen Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch Schelling sie angewandt hatte, bekanntlich in Hegel erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Charlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen Fichte ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, daß er keine Andung davon hat, was Kant sei. — Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Ma-

terialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muß der Behauptung gegenüber, daß ich eine bloße Modifikation der Materie sei, diese geltend gemacht werden, daß alle Materie bloß in meiner Vorstellung existire, und sie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntniß dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὑλη αληϑινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der Realismus führt, wie gesagt, nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind, so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modification alles Uebrige sei, da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualismus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falsch nachgewiesen, der dies durfte, weil er zugleich den Idealismus in seine Rechte einsetzte. Denn mit dem Realismus fällt der Materialismus, als dessen Gegengewicht man den Spiritualismus ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur bloßen Erscheinung wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen Vorstellung allein ihr Dasein hat. Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objektive Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war andererseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins Subjekt zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht faßlich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen; aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt „die Welt ist meine Vorstellung“ vorläufig mit gleicher Berechtigung gegen-

über der objektive „die Welt ist Materie“, oder „die Materie allein ist schlechthin“ (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist), oder „alles Existirende ist Materie“. Dies ist der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom Subjekt ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewußtsein allein ist das Unmittelbare; dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müßte es möglich sein, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruiren. Denn alles Entstandene ist durch Ursachen wirklich geworden, welche nur vermöge der Grundkräfte der Materie wirken und zusammenkommen konnten; diese aber müssen wenigstens objective vollständig nachweisbar sein, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseins an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen, sondern sie müßte auch noch an dieser Materie alle ihre ursprünglichen Eigenschaften als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae, gelten und stehen lassen. (Siehe § 26, 27 des ersten Bandes.) Denn die Materie ist nur der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte sein, eigentlich das Werk einer Physik, die sich bei jedem Schritte nach einer Metaphysik sehnte. — Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz „die Welt ist meine Vorstellung“ sein Inadäquates: theils sofern er einseitig ist, da die Welt doch außerdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungsein ihr gewissermaaßen accidentell ist, daß auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe“, ist dieser: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte“. Ein Bewußtsein ohne Gegenstand ist kein Bewußtsein. Ein denkendes Subjekt hat Begriffe zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das Subjekt aller näherer Bestimmungen und Formen seines Erkennes, so verschwinden auch am Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne

Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Form seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehen bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwa Antome, zu postuliren wähnt, so setzt er doch unbewußt nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speciellen Bestimmungen des Subjekts beruhen.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole, nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar, das Subjekt, weil es das Erkennende ist, die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz todten (d. i. willenlosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloß als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit; denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dem entsprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Alles Andere ist in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen', schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich, aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehen und fallen, Eines nur der Reflex der Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist, daß mithin beide sekundär sind; daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (Spinoza etwa

ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, *νους*, als schlechthin Erstes und *δημιουργος*, lassen demnach in diesem eine Vorstellung der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehen, mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt der Vorstellung, welches falsch ist. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterschieden sind, die Materie auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die *ὑλη*, herbeizuschaffen, damit sie zur bloßen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität ertheile. Da muß nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden; dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den *δημιουργος* und die *ὑλη*. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehen oder Vergehen derselben zu fassen fähig ist, welches im Grunde gerade darauf beruht, daß die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die da wäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist, da wir im Dasein der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blöße des Materialismus habe ich § 7 des ersten Bandes geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da; die Materie ist die Vorstellung des Intellekts, der Intellekt ist das, in dessen Vorstellung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die Welt der Vorstellung aus, welche eben Kants Erscheinung, mithin ein sekundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das Ding an sich selbst, als welches wir nachher den Willen kennen lernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes, noch Vorgestelltes, sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden.

Zum nachdrücklichen Schluß dieser so wichtigen, wie schwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abstrakta einmal personificirt und im Dialog auftreten lassen, nach dem Vorgang des Prabodha Tschandro Daya; auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des Raimund Lullius Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist meine Vorstellung.

Die Materie.

Vermessener Wahn! Ich, ich bin, und außer mir ist nichts. Denn die Welt ist eine vorübergehende Form. Du bist ein bloßes Resultat eines Theiles dieser Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne mich; ihr seid durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, ist in einer groben Täuschung begriffen, denn euer Dasein außerhalb meiner Vorstellung ist ein gerader Widerspruch, ein Sideroxylon. Ihr **seid**, heißt eben nur, ihr werdet von mir vorgestellt. Meine Vorstellung ist der Ort eures Daseins, daher bin ich die erste Bedingung desselben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermessenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weise widerlegt werden und nicht durch bloße Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — bist wirklich nicht mehr, bist mit sammt deiner Großsprecherei ins Nichts versunken, hast, nach Schatten-Weise, vorübergeschwebt und das Schicksal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtausend zu Jahrtausend, die unendliche Zeit hindurch, und schaue unerschüttert dem Spiel des Wechsels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Diese unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmst, ist, wie der unendliche Raum, den du füllst, bloß in meiner Vorstellung vorhanden, ja, ist bloße Form meiner Vorstellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du allererst da bist. Die Vernichtung aber, mit der du mir drohest, trifft nicht **mich**, sonst wärst du **mit** vernichtet; vielmehr trifft sie bloß das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugestehe und darauf eingehe, dein Dasein, welches doch an das dieser vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft ist, als ein für sich bestehendes zu betrachten, so bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du bist Subjekt nur sofern du ein Objekt hast, und dieses Objekt bin ich. Ich bin dessen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zusammenhält und ohne welches es so unzusammenhängend wäre und so wesenlos verschwebte, wie die Träume und Phantasien deiner Individuen, die selbst ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thust wohl, mein Dasein mir deshalb, daß es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen, denn so unzertrennlich, wie ich an diese, bist du an deine Schwester, die Form, gekettet, und bist noch nie ohne sie erschienen. Dich, wie mich, hat nackt und isolirt noch kein Auge gesehen, denn beide sind wir nur Abstraktionen. Ein Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Sein an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen uns Beide vertheilt sind.

Beide.

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständniß kann uns Beide einander feindlich gegenüberstellen und dahin verleiten, daß Eines des Andern Dasein bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

Dieses Beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

Zur Wissenschaftslehre.*)

Aus der in sämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unseres Intellekts erhellt, daß zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, Folgendes erforderlich ist: 1) die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller Data. 2) Die Bildung richtiger Begriffe aus diesen, also die Zusammenfassung jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieser Begriffe, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen, so daß richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende Urtheile daraus hervorgehen; also richtige Beurtheilung der Sache. 4) Die Zusammenstellung oder Kombination dieser Urtheile zu Prämissen von Schlüssen; diese kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile sehr verschieden ausfallen und doch ist das eigentliche Resultat der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hierbei darauf an, daß, aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen zur Sache gehörigen Urtheile die freie Ueberlegung gerade die zweckdienlichen und entscheidenden treffe. — Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, daß das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die Data, der Stoff der ganzen Untersuchung. Ohne die Gewißheit, daß diese richtig und vollständig bei-

*) Kap. 12, Buch 1 des Band II der „W. als W. und V.“

sammen seien, soll man sich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entscheidung enthalten. —

Ein Begriff ist richtig; ein Urtheil wahr; ein Körper real; ein Verhältniß evident. — Ein Satz von unmittelbarer Gewißheit ist ein Axiom. Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität haben unmittelbare Gewißheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt, so ist er eine petitio principii. — Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine Assertion: seine Konfrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. — Die empirische Anschauung kann zunächst nur einzelne, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen; durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offen steht. — Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit, so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik; sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wußten. Denn sie sind bloße Verdeutlichungen des uns a priori Bewußten, nämlich der Formen unseres eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein Beweis beweist zu viel, wenn er sich auf Dinge oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum besteht eigentlich darin, daß man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konklusio erhält, welche erfahrungsmäßigen Thatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muß eine solche für jede falsche Lehre möglich sein, sofern der Verfechter dieser doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt; denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich soweit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff ächter Dialektik finden wir im Platon viele Beispiele.

Eine richtige Hypothese ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang

intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode finden wir schon beim Aristoteles angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim Proklos, als welcher ganz richtig sagt: *Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἥν και Πλατων, ὥς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν· κ. τ. λ.* (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur.) In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip; die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchem. Sie haben daher Analogie mit der Kapitel 9 erörterten *επαγωγη* und *απαγωγη*; nur das letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besonderen, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die induktive und die deduktive Methode zu bezeichnen, denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken, so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden; Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten, Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreißenden Verderb, so lange es noch Zeit ist, Einhalt thun möchte. — Daß das Lateinische aufgehört hat, die Sprache aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu sein, hat den Nachtheil, daß es nicht mehr eine unmittelbar gemeinsame wissenschaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, sondern Nationallitteraturen, wodurch dann

jeder Gelehrte zunächst auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einseitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beschränkt ist. Sodann muß er jetzt die vier europäischen Hauptsprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine große Erleichterung sein, daß die termini technici aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unsern Vorgängern, lateinisch oder griechisch sind. Daher auch alle Nationen diese weislich beibehalten. Nur die Deutschen sind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wissenschaften verdeutschen zu wollen. Dies hat zwei große Nachtheile. Erstlich wird der fremde und auch der deutsche Gelehrte genöthigt, alle Kunstausdrücke seiner Wissenschaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele sind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühsam und weitläuftig ist. Wären die andern Nationen nicht, in diesem Stücke, klüger als die Deutschen, so hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutschen damit fort, so werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meistens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachlässigen, schlechten, oft auch noch affektirten und geschmackwidrigen Stile, häufig auch auch mit einer unartigen Rücksichtslosigkeit gegen den Leser und dessen Bedürfnisse abgefaßten Bücher derselben vollends ungelesen lassen. — Zweitens sind jene Verdeutschungen der termini technici fast durchgängig lange, zusammengeflickte, ungeschickt gewählte, schleppende, dumpftönende, sich von der übrigen Sprache nicht scharf absondernde Worte, welche daher sich dem Gedächtniß schwer einprägen, während die von den alten, unvergeßlichen Urhebern der Wissenschaften gewählten griechischen und lateinischen Ausdrücke die sämmtlichen entgegengesetzten guten Eigenschaften haben und durch ihren sonoren Klang sich leicht einprägen. Was für ein häßliches, kakophonisches Wort ist nicht schon „Stickstoff" statt Azot! „Verbum, Substantiv, Adjektiv" behält und unterscheidet sich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort oder gar „Umstandswort" statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader" sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt, als Arterie und Vene; aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter" statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muß und mit denen er in allen europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre" statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht, wozu also jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung?

Nicht weniger widerlich ist die Uebersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophieprofessoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast Jeder seine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heißt das Subjekt „Grundbegriff, das Prädikat „Beilegungsbegriff"; da giebt es „Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse und Entgegensetzungsschlüsse"; die Urtheile haben „Größe, Beschaffenheit, Verhältniß und Zuverlässigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dieselbe widerwärtige Wirkung jener Deutschthümelei wird man in allen Wissenschaften finden. — Die lateinischen und griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, daß sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stempeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehres und den diesen anklebenden Ideenassociationen, während z. B. „Speisebrei", statt Chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und „Lungensack", statt pleura, nebst „Herzbeutel", statt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Nothwendigkeit der Erlernung der Alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene Geist der alten aus dem gelehrten Unterricht, dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder litterarische Streben; geht der euch unter, so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, daß sie nie Latein geschrieben haben.*) Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Alterthums Humanitätsstudien, denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt Jeder damit betüncht zur Welt

*) Ein Hauptnutzen des Studiums der Alten ist, daß es uns vor der Weitschweifigkeit bewahrt; indem die Alten stets bemüht sind, koncis und prägnant zu schreiben und der Fehler fast aller Neueren Weitschweifigkeit ist, welche die Allerneuesten durch Silben- und Buchstabensuppression gut zu machen suchen. Daher soll man das ganze Leben hindurch das Studium der Alten fortsetzen, wenn auch mit Beschränkung der darauf zu verwendenden Zeit. Die Alten wußten, daß man nicht schreiben soll, wie man spricht: die Neuesten hingegen haben sogar die Unverschämtheit, gehaltene Vorlesungen drucken zu lassen.

kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein Mensch zu werden. Denkt nicht, daß eure moderne Weisheit jene Weihe zum Menschen je ersetzen könne; ihr seid nicht wie Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr seid zunächst die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens. Geht es gleich mit Beiden jetzt allgemach zu Ende, so könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füßen stehen. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten. — Aus allen diesen Gründen also ist es mein wohlgemeinter Rath, daß man der oben gerügten Deutschmichelei ungesäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unwesen zu rügen, welches seit einigen Jahren, auf unerhörte Weise, mit der deutschen Rechtschreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich so etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wissen jedoch nicht, daß diese besteht in sorgfältigem Weglassen alles Ueberflüssigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört, sondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, daß sie die Worte beschneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüssig scheint, weil sie den Werth derselben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unsere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis“ und „Verweis“, hingegen „Nachweisung“ gesagt, der feine Unterschied, analog dem zwischen „Versuch“ und „Versuchung“, „Betracht“ und „Betrachtung“, ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar, daher sie das Wort „Nachweis“ erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist, denn dazu gehört nur, daß ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäß ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Untersuchung“ schreibt man „Untersuch“, ja, gar statt „allmählich, mählich“, statt „beinahe, nahe“, statt „beständig, ständig“. Unterfinge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben, so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden, in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich“ statt „unauflöslich“ und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort bestehlen, löslich sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cement erweicht wird, und alles diesem Analoge, auflöslich hingegen ist, was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet,

wie Salz im Wasser. „Auflösen“ ist der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd; den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen“ gießen; konsequenter Weise müßten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen“ u. s. w. überall „lösen“ setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heißt das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren, denn was ich hier an einem Beispiele gezeigt habe, ließe sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines im falschen Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukriren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklexer hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrößte Publikum, ja ein solches haben, das größtentheils nichts Anderes liest, so droht durch sie der Sprache große Gefahr; daher ich ernstlich anrathe, sie einer orthographischen Censur zu unterwerfen, oder sie für jedes ungebräuchliche oder verstümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu lassen; denn was könnte unwürdiger sein, als daß Sprachumwandlungen vom allerniedrigsten Zweige der Litteratur ausgingen? Die Sprache, zumal eine relative Ursprache, wie die deutsche, ist das köstlichste Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzustellendes Kunstwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen große Pietät bewiesen, daher ist Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verschieden, Montaigne noch ganz lesbar, und so auch Shakespeare in seinen ältesten Ausgaben. — Dem Deutschen ist es sogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben, denn er denkt langsam und sie geben ihm Zeit zum Besinnen. Aber jene eingerissene Sprachökonomie zeigt sich in noch mehrere charakteristischen Phänomenen; sie setzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum statt des Perfektums und Plusquamperfektums; sie stecken oft das Auxiliarverbum in die Tasche; sie brauchen den Ablativ statt des Genitivs; sie machen, um ein Paar logische Partikeln zu lukriren, so

verflochtene Perioden, daß man sie viermal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen; denn bloß das Papier, nicht die Zeit des Lesers wollen sie sparen, bei Eigennamen deuten sie, ganz hottentottisch, den Kasus weder durch Flexion, noch Artikel an, der Leser mag ihn rathen. Besonders gern aber eskrokiren sie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, diese der Prosodie geweihten Buchstaben, welches Verfahren gerade so ist, wie wenn man aus dem Griechischen das η und ω verbannen und statt ihrer ε und ο setzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Maß, Spaß schreibt, sollte auch Lon, Son, Stat, Jar, Al u. s. w. schreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede ist, vermeinen, daß man auszusprechen hat, wie man schreibt, wonach dann von von der deutschen Sprache nur ein gekniffenes, spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle Prosodie verloren gehen wird.

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", § 51, vorschlagenen und auch hier, § 7 und 15 des ersten Bandes, wieder berührten, obersten Eintheilung der ersten Wissenschaften, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde, will ich eine kleine Probe hiehersetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig sein wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.

1. Die Lehre vom Grunde des Seins.
   a) im Raum: Geometrie.
   b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Kausalität, und zwar nach dessen drei Modis.

1. Die Lehre von den Ursachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.
   b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Thiere, nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie.
   b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.
   b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht in die Reihe, weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Gegenstande hat, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Grunde heischt. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. — Wie in der Musik jede einzelne Periode dem Ton entsprechen muß, zu welchem der Grundbaß eben fortgeschritten ist, so wird jeder Schriftsteller, nach Maaßgabe seines Faches, das Gepräge der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie tragen. — Ueberdies hat jede Wissenschaft noch ihre specielle Philosophie daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte u. s. w. redet. Hierunter ist vernünftigerweise nichts Anderes zu verstehen, als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefaßt. Diese allgemeinen Ergebnisse schließen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Specialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Specialphilosophien stehen demnach vermittelnd zwischen ihren speciellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat, so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst, daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden, sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muß eine Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften, denn die allgemeinste Wahrheit muß durch die specielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie hat Goethe geliefert an seinen Reflexionen über Dalton's und Pander's Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1823.) Aehnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier u. a. m., sofern sie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmäßigen Zusammenhang der thierischen Gestalten hervorgehoben haben. — Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen.

Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiösen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr gesammtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem Uebrigen, die möglichst vollständige Erkenntniß erlangen können, während der Philosoph alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grad darauf zu Hause sein muß, wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind Jene den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht, der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, von welchen jeder Meister auf seinem Instrument ist, die Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder auch nur eines, in großer Vollkommenheit, zu spielen. Scotus Erigena*) begreift alle Wissenschaften unter dem Namen Scientia, im Gegensatz der Philosophie, welche er Sapientia nennt. Dieselbe Distinktion haben schon die Pythagoreer gemacht, wie zu ersehen ist aus Stobäos (Floril. Vol. I, pag. 20), wo sie sehr klar und artig auseinandergesetzt ist. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniß des Verhältnisses beider Arten geistiger Bestrebungen zu einander haben die Alten so oft wiederholt, daß man nicht mehr weiß, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) schreibt es dem Aristippos zu, Stobäos Floril. tit. IV, 110) dem Ariston Chios, dem Aristoteles sein Scholiast (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unserm überwiegend empirischen und historischen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht schaden.

*) In dem in Dialogform gehaltenen Werke „De divisione naturae“ (in 5 Theilen). Dasselbe wurde zuerst von Thomas Gale in Oxford 1681 herausgegeben und nach der vom Floß revidirten Ausgabe im 122. Bd. von Migne's Patrologie von Ludwig Noack in der „Philosophischen Bibliothek“ (1870) ins Deutsche übersetzt. Vgl. St. Réné Taillandier „Scot Erigéne et la philosophie scolastique.“ A. d. H.

Ueber den Intellekt.

Einleitung.

Die nachfolgende Abhandlung über den Intellekt bildet das dritte Kapitel (§ 27—61) des Band II der „Parerga und Paralipomena.“ Die Gedanken, die Schopenhauer hier aneinander reiht, sind zum Theil eine Ergänzung seiner in ersten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ dargelegten Ideen über das Verhältniß unseres Intellekts zur Außenwelt. Was Schopenhauer unter „Intellekt“ versteht, hat er an verschiedenen Stellen seiner Werke dargelegt. Im Allgemeinen ist es die Gesammtheit unserer Anschauungs-, Vorstellungs- und Denkkräfte. Der Intellekt ist das, wodurch unser Bewußtsein bedingt wird. Schopenhauer unterscheidet den reinen und den empirischen Intellekt. Ueber jenen spricht er sich in „W. als W. u. V.“ Bd. II, 18 in folgender Weise aus: „Die Vorstellung, die als objektive Welt, hat gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, den reinen Intellekt ohne die Formen des Erkennens, und dann die reine Materie ohne Form und Qualität. Beide sind die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung Beide sind in keiner Erfahrung gegeben, werden aber in jeder vorausgesetzt. Wie das reine Subjekt des Erkennens nicht in der Zeit ist, da die Zeit erst die nähere Form alles Vorstellens ist, so ist dementsprechend die ihm als Correlat gegenüber stehende eine Materie ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Man kann die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Ding an sich. Aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraction herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben. Beide sind Correlata, d. h. Eines ist nur für das Andere da; Beide stehen und fallen mit einander.“

Etwas Anderes ist freilich der empirische, d. h. wirkliche Intellekt. Er ist gegenüber dem „Wille“ etwas blos Sekundäres, eine bloße Accidenz unseres Wesens. Er ist eine bloße Funktion des Gehirns, welches, ebenso wie

Rückenmark und Nerven ein bloßes Produkt des übrigen Organismus ist. Schopenhauer nennt es einmal ein „Parasit" des Organismus, da es nicht direkt eingreift in dessen inneres Getriebe, sondern nur dem Zwecke der Selbsterhaltung dadurch dient, daß es die Verhältnisse desselben zur Außenwelt regulirt. Dagegen nennt man den Organismus selbst die Sichtbarkeit, die Objektivität des Willens. Der Intellekt also ist ein sekundäres Phänomen, etwas durchaus Physisches im Gegensatz zum Willen, der durchaus metaphysisch ist. Bildlich drückt sich einmal Schopenhauer so aus: Der Wille ist die Substanz, der Intellekt die Accidenz des Menschen, der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form; der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht im Menschen.

Schopenhauer hat in seinen verschiedenen Schriften sehr feine und eindringende Beobachtungen über den Intellekt der Menschen gegeben. Es sind dieses werthvolle Beiträge zur Psychologie und Anthropologie, nicht minder aber auch zur Psychiatrie und Diätetik. Vielfach spielen diese Beobachtungen und Reflexionen auch ins Aesthetische hinüber, wie die Abhandlungen über Genie und über Wahnsinn zeigen. (Kap. 31 und 32 des Band II der W. als W. u. Vorst.) Die merkwürdige, auch neuerdings vielfach discutirte und auch von den italienischen Anthropologen Lambroso und Mantegazza beobachtete Thatsache der Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn wird bereits von Schopenhauer anerkannt. Aber wie er für alle anormalen und unerklärlichen Zustände der Seele sofort den „Willen" zur Hand hat, so auch hier: „Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn, sagt er, beruht eben hauptsächlich auf jener, dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber ist keineswegs dem zuzuschreiben, daß das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei, da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist: sondern sie ist daraus zu erklären, daß der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, blos das ganze und volle Maaß des für einen energischen Willen erforderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaaß von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist". . . . .

Eine andere Seite des Genies ist in dem kurzen „Anhang" der vorliegenden Abhandlung dargestellt.

Wie überall, wo Schopenhauer vom menschlichen „Intellekt" spricht, so tritt auch hier bei ihm eine Art von Intellektual-Aristokratismus hervor, vermöge dessen er die „Genies" jeder Richtung hochhält, dagegen auf die „Alltagsköpfe", „Flachköpfe", „Stumpfköpfe" u. dergl. die „Fabrikwaare der Natur" mit ganzer Verachtung herabblickt. Wie ja auch nach ihm die ganze Cultur- und Geistesgeschichte der Menschheit sich nur durch einzelne hochbegabte Köpfe fortentwickelt hat. Schopenhauer ist, ohne es zu wissen, ein Anhänger von Carlyle's Theorie des Heldenthums („heroship") in der Geschichte.

Den Intellekt überhaupt in jeder Beziehung betreffende Gedanken.

Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei; denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehn. Dies nämlich besagt das δος μοι που στω, welches die unumgängliche Bedingung jedes menschlichen Thuns, selbst des Philosophirens, ist, weil wir geistig so wenig, wie körperlich, im freien Aether schweben können. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals wieder kompensirt und gerechtfertigt werden. Dasselbe wird nämlich entweder ein Subjektives sein, also etwa das Selbstbewußtsein, die Vorstellung, das Subjekt, der Wille; oder aber ein Objektives, also das im Bewußtsein von andern Dingen sich Darstellende, etwa die reale Welt, die Außendinge, die Natur, die Materie, Atome, auch ein Gott, auch ein bloßer beliebig erdachter Begriff, wie die Substanz, das Absolutum, oder was immer es nun sein soll. Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rektifiziren, muß man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet: sic res accendunt lumina rebus.

Geht man z. B. vom Subjektiven aus, wie Berkeley, Locke und Kant, in welchem diese Betrachtungsweise ihren Gipfel erreichte, gethan haben, so wird man, obwohl, wegen der wirklichen Unmittelbarkeit des Subjektiven, dieser Weg die größten Vorzüge hat, dennoch eine theils sehr einseitige, theils nicht ganz gerechtfertigte Philosophie erhalten, wenn man sie nicht dadurch ergänzt, daß man das

in ihr Abgeleitete ein ander Mal wieder als das Gegebene zum Ausgangspunkte nimmt und also, vom entgegengesetzten Standpunkt aus, das Subjektive aus dem Objektiven ableitet, wie vorhin das Objektive aus dem Subjektiven. Diese Ergänzung der Kantischen Philosophie, glaube ich, der Hauptsache nach geliefert zu haben im 22. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerkes und im „Willen in der Natur" unter der Rubrik Pflanzenphysiologie, als wo ich, von der äußern Natur ausgehend, den Intellekt ableite.

Geht man nun aber umgekehrt vom Objektiven aus und nimmt gleich recht Viel als gegeben, etwa die Materie, nebst den in ihr sich manifestirenden Kräften, so hat man bald die ganze Natur, indem eine solche Betrachtungsart den reinen Naturalismus liefert, den ich genauer die absolute Physik benannt habe. Da besteht denn also das Gegebene, mithin absolut Reale, allgemein gefaßt, in Naturgesetzen und Naturkräften, nebst deren Träger, der Materie; speciell betrachtet aber in einer Unzahl frei im unendlichen Raume schwebender Sonnen und sie umkreisender Planeten. Es giebt demnach, im Resultat, überall nichts als Kugeln, theils leuchtende, theils beleuchtete. Auf letzteren hat, in Folge eines Fäulungsprocesses, sich auf der Oberfläche das Leben entwickelt, welcher, in stufenweiser Steigerung organische Wesen liefert, die sich darstellen als Individuen, welche zeitlich anfangen und enden, durch Zeugung und Tod, gemäß den die Lebenskraft lenkenden Naturgesetzen, welche, wie alle andern, die herrschende und von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehende Ordnung der Dinge ausmachen, ohne Anfang und Ende, und ohne von sich Rechenschaft zu geben. Den Gipfel jener Steigerung nimmt der Mensch ein, dessen Dasein ebenfalls einen Anfang, in seinem Verlauf viele und große Leiden, wenige und karg gemessene Freuden, und sodann, wie jedes andere, ein Ende hat, nach welchem es ist, als wäre es nie gewesen. Unsere, hier die Betrachtung leitende und die Rolle der Philosophie spielende absolute Physik erklärt uns nun, wie, jenen absolut bestehenden und geltenden Naturgesetzen zufolge, eine Erscheinung allezeit die andere herbeiführt, oder auch verdrängt: Alles geht dabei ganz natürlich zu und ist daher völlig klar und verständlich, so daß man auf das Ganze der so explicirten Welt eine Phrase anwenden könnte, welche Fichte, wenn er seine dramatischen Talente auf dem Katheder producirte, mit tiefem Ernst, imponirendem Nachdruck und überaus studentenverblüffender Miene so auszusprechen pflegte: „es ist, weil es ist; und ist: wie es ist, weil es so ist". Demgemäß erscheint es auf diesem Standpunkt als eine bloße Grille, wenn man zu einer klar

gemachten Welt noch andere Erklärungen suchen wollte, in einer ganz imaginären Metaphysik, auf die man wieder eine Moral setzte, welche, weil durch die Physik nicht zu begründen, ihren einzigen Anhalt an jenen Fiktionen der Metaphysik hätte. Hierauf beruht die merkliche Verachtung, mit welcher die Physiker auf die Metaphysik herabsehn. — Allein, trotz aller Selbstgenügsamkeit jenes rein objektiven Philosophirens, wird sich die Einseitigkeit des Standpunkts und die Nothwendigkeit ihn zu wechseln, also ein Mal das erkennende Subjekt, nebst dessen Erkenntnißvermögen, in welchem allein alle jene Welten denn doch zunächst vorhanden sind, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, früher oder später kund geben, unter mancherlei Formen und bei mancherlei Anlässen. So liegt z. B. schon dem Ausdrucke der christlichen Mystiker, die den menschlichen Intellekt das Licht der Natur benennen, welches sie in höherer Instanz für inkompetent erklären, die Einsicht zum Grunde, daß die Gültigkeit aller solcher Erkenntnisse nur eine relative und bedingte sei, nicht aber eine unbedingte, wofür sie hingegen unsere heutigen Rationalisten halten, welche eben deshalb die tiefen Mysterien des Christenthums, wie die Physiker die Metaphysik, verachten, z. B. das Dogma von der Erbsünde für einen Aberglauben halten, weil ihr Pelagianischer Hausmannsverstand glücklich herausgebracht hat, daß Einer nicht für das kann, was ein Anderer, sechstausend Jahre vor ihm, gesündigt hat. Denn der Rationalist geht getrost seinem Lichte der Natur nach und vermeint daher wirklich und in vollem Ernst, daß er vor 40 oder 50 Jahren, ehe nämlich sein Papa in der Schlafmütze ihn gezeugt und seine Mama Gans ihn glücklich in diese Welt abgesetzt hatte, rein und absolut Nichts gewesen und dann geradezu aus nichts entstanden sei. Denn nur so kann er für nichts. Der Sünder und Erbsünder!

Also, wie gesagt, auf mancherlei Wegen, zumeist aber auf dem nicht zu vermeidenden philosophischen, wird die der objektiven Erkenntniß folgende Spekulation, früher oder später, anfangen, Unrath zu merken, nämlich einzusehn, daß alle ihre nach der objektiven Seite hin erlangte Weisheit auf Kredit des menschlichen Intellekts, der doch seine eigenen Formen, Funktionen und Darstellungsweise haben muß, angenommen, folglich durchweg durch diesen bedingt sei, woraus die Nothwendigkeit folgt, auch hier ein Mal den Standpunkt zu wechseln und das objektive Verfahren mit dem subjektiven zu vertauschen, also den Intellekt, der bis hieher, im vollsten Selbstvertrauen, seinen Dogmatismus getrost aufgebaut und ganz dreist über die Welt und

alle Dinge in ihr, sogar über ihre Möglichkeit, a priori abgeurtheilt hat, jetzt selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen und seine Vollmachten der Prüfung zu unterziehn. Dies führt zunächst zum Locke; dann führt es zur Kritik der reinen Vernunft und endlich zu der Erkenntniß, daß das Licht der Natur ein allein nach außen gerichtetes ist, welches, wenn es sich zurückbeugen und sein eigenes Inneres beleuchten möchte, dies nicht vermag, also die Finsterniß, die daselbst herrscht, unmittelbar nicht zerstreuen kann, sondern bloß auf dem Umwege der Reflexion, den jene Philosophen gegangen, und mit großer Schwierigkeit, eine mittelbare Kunde von seinem eigeneu Mechanismus und seiner eigenen Natur erhält. Danach aber wird dem Intellekt klar, daß er, zur Auffassung bloßer Relationen, als welche dem Dienst eines individuellen Willens genügt, von Haus aus bestimmt, eben darum wesentlich nach außen gerichtet und selbst da eine bloße Flächenkraft ist, gleich der Elektricität, d. h. bloß die Oberfläche der Dinge erfaßt, nicht aber in ihr Inneres eindringt und eben deshalb wieder von allen jenen, ihm objektiv klaren und realen Wesen doch kein einziges, auch nicht das geringste und einfachste, gänzlich und von Grund aus zu verstehen oder zu durchschauen vermag, vielmehr ihm, in Allem und Jedem, die Hauptsache ein Geheimniß bleibt. Hiedurch aber wird er dann zu der tiefern Einsicht geführt, welche der Name Idealismus, bezeichnet, daß nämlich jene objektive Welt und ihre Ordnung, wie er sie mit seinen Operationen auffaßt, nicht unbedingt und an sich selbst also vorhanden sei, sondern mittelst der Funktionen des Gehirns entstehe und daher zunächst bloß in diesem existire und folglich in dieser Form nur ein bedingtes und relatives Dasein habe, also ein bloßes Phänomen, bloße Erscheinung sei. Wenn bis dahin der Mensch nach den Gründen seines eigenen Daseins geforscht hatte, wobei er voraussetzte, die Gesetze des Erkennens, Denkens und der Erfahrung seien rein objektiv, an und für sich und absolut vorhanden und bloß vermöge ihrer sei er und alles Uebrige, so erkennt er jetzt, daß, umgekehrt, sein Intellekt, folglich auch sein Dasein, die Bedingung aller jener Gesetze und was aus ihnen folgt ist. Dann endlich sieht er auch ein, daß die ihm jetzt klar gewordene Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität Platz läßt für eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die der Natur ist, welche letztere er jedoch als das Resultat, oder die Hieroglyphe, jener andern anzusehn genöthigt ist.

Wie wenig geeignet zum philosophischen Nachdenken der menschliche Verstand in der Regel sei, zeigt unter Andern sich darin, daß

auch jetzt, nach Allem was seit Kartesius darüber gesagt worden, immer noch dem Idealismus der Realismus getrost entgegentritt, mit der naiven Behauptung, die Körper wären als solche nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern auch wirklich und wahrhaft vorhanden. Aber gerade diese Wirklichkeit selbst, diese Art und Weise der Existenz, sammt Allem, was sie enthält, ist es ja, von der wir behaupten, daß sie nur in der Vorstellung vorhanden und außerdem nirgends anzutreffen sei; weil sie nur eine gewisse nothwendige Ordnung der Verknüpfung unsrer Vorstellungen ist. Bei Allem, was frühere Idealisten, zumal Berkeley, gelehrt haben, erhält man die recht gründliche Ueberzeugung davon doch erst durch Kant, weil er die Sache nicht mit Einem Schlage abthut, sondern ins Einzelne geht, das Apriorische ausscheidet und dem empirischen Element überall Rechnung trägt. Wer nun aber die Idealität der Welt einmal begriffen hat, Dem erscheint die Behauptung, daß solche, auch wenn Niemand sie vorstellte, doch vorhanden sein würde, wirklich unsinnig, weil sie einen Widerspruch aussagt; denn ihr Vorhandensein bedeutet eben nur ihr Vorgestelltwerden. Ihr Dasein selbst liegt in der Vorstellung des Subjekts. Dies eben besagt der Ausdruck: sie ist Objekt*). Demgemäß legen auch die edleren, älteren und besseren Religionen, also Brahmanismus und Buddhaismus, ihren Lehren durchaus den Idealismus zum Grunde, dessen Anerkennung sie mithin sogar dem Volke zumuthen. Das Judenthum hingegen ist eine rechte Koncentration und Konsolidation des Realismus. —

Eine von Fichte eingeführte und dann habilitirte Erschleichung liegt im Ausdruck das Ich. Hier wird nämlich, durch die substantive Redeform und den vorgesetzten Artikel, das wesentlich und schlechthin Subjektive zum Objekt umgewandelt. Denn in Wahrheit bezeichnet Ich das Subjektive als solches, welches daher gar nie Objekt werden kann, nämlich das Erkennende im Gegensatz und als Bedingung alles Erkannten. Dies hat die Weisheit aller Sprachen dadurch ausgedrückt, daß sie Ich nicht als Substantiv behandelt, daher eben Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um seine Absicht durchzusetzen. Eine noch dreistere Erschleichung eben dieses Fichte ist der unverschämte

*) Schaue ich irgend einen Gegenstand, etwa eine Ansicht, an, und denke mir, daß in diesem Augenblicke mir der Kopf abgeschlagen würde, — so weiß ich, daß der Gegenstand unverrückt und unerschüttert stehen bleiben würde. — Dies implicirt aber im tiefsten Grunde, daß auch ich ebenso noch dasein würde. Dies wird Wenigen einleuchten, aber für diese Wenigen sei es gesagt.

Mißbrauch, den er mit dem Worte Setzen getrieben hat, der aber, statt gerügt und explodirt worden zu sein, noch bis auf den heutigen Tag, bei fast allen Philosophastern, nach seinem Vorgang und auf seine Autorität, als ein stehendes Hülfsmittel zu Sophismen und Trugllehren, in häufigem Gebrauch ist. Setzen, ponere, wovon propositio, ist, von Alters her, ein rein logischer Ausdruck, welcher besagt, daß man, im logischen Zusammenhang einer Disputation, oder sonstigen Erörterung, etwas vor der Hand annehme, voraussetze, bejahe, ihm also logische Gültigkeit und formale Wahrheit einstweilen ertheile, — wobei seine Realität, materielle Wahrheit und Wirklichkeit durchaus unberührt und unausgemacht bleibt und dahinsteht. Fichte aber erschlich sich allmählich für dies Setzen eine reale, aber natürlich dunkele und nebliche Bedeutung, welche die Pinsel gelten ließen und die Sophisten fortwährend benutzen: seitdem nämlich das Ich erst sich selbst und nachher das Nicht-Ich gesetzt hat, heißt Setzen so viel wie Schaffen, Hervorbringen, kurz, in die Welt setzen, man weiß nicht wie, und Alles, was man ohne Gründe als daseiend annehmen und Anderen aufbinden möchte, wird eben gesetzt, und nun steht's und ist da, ganz real. Das ist die noch geltende Methode der sogenannten Nachkantischen Philosophie und ist Fichte's Werk.

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag, daher sie, für sich allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transscendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subjekt ihren Ursprung habe. Inhärirte sie, als Eigenschaft, oder Accidenz, den Dingen selbst und an sich, so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können. Allein das vermag solches durchaus nicht, vielmehr fließt sie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiseste Spur aufzudrücken. Denn wirksam sind allein die Ursachen im Verlauf der Zeit, keineswegs er selbst. Daher eben, wenn ein Körper allen chemischen Einflüssen entzogen ist, — wie z. B. der Mammuth in der Eisscholle an der Lena, die Mücke im Bernstein, ein edles Metall in vollkommen trockner Luft, ägyptische Alterthümer (sogar Perrücken) im trockenen Felsengrabe, — Jahrtausende nichts an ihm verändern. Dieselbe absolute Unwirksamkeit der Zeit also ist es, die im Mechanischen, als Gesetz der Trägheit, auftritt. Hat ein Körper ein Mal eine Bewegung angenommen, so

vermag keine Zeit sie ihm zu rauben, oder nur sie zu vermindern, sie ist absolut endlos, wenn nicht physische Ursachen ihr entgegenwirken, gerade wie ein ruhender Körper ewig ruht, wenn nicht physische Ursachen hinzukommen, ihn in Bewegung zu setzen. Schon hieraus also folgt, daß die Zeit etwas die Körper nicht Berührendes ist, ja, daß Beide heterogener Natur sind, indem diejenige Realität, welche den Körpern zukommt, der Zeit nicht beizulegen ist, wonach denn diese absolut ideal ist, d. h. der bloßen Vorstellung und ihrem Apparat angehört, während hingegen die Körper, durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen, an den Tag legen, daß sie nicht bloß ideal sind, sondern zugleich ein objektiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich selbst offenbart, so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung sein möge.

Die Bewegung ist zunächst ein bloß phoronomischer Vorgang, d. h. ein solcher, dessen Elemente ganz allein aus Zeit und Raum genommen sind, die Materie ist das Bewegliche, sie ist schon Objektivation des Dinges an sich. Nun aber ihre absolute Gleichgültigkeit gegen Ruhe und Bewegung, vermöge welcher sie, in der einen, wie in der andern, sobald sie sie angenommen hat, immerdar verharrt und eben so bereit ist eine Ewigkeit hindurch zu ruhen, beweist, daß dem Dinge an sich, welches als Materie sich darstellt und ihr alle ihre Kräfte verleiht, Raum und Zeit, und daher eben die rein aus diesen entstehenden Gegensätze von Bewegung und Ruhe, gar nicht anhängen, vielmehr ihm völlig fremd sind, daß sie mithin nicht aus dem Erscheinenden in die Erscheinung gekommen sind, sondern aus dem diese auffassenden Intellekt, dem sie, als seine Formen, angehören.

Wer, beiläufig gesagt, das hier angezogene Gesetz der Trägheit sich zu recht lebendiger Anschauung bringen will, denke sich, er stehe an der Grenze der Welt, vor dem leeren Raume, und schieße in diesen eine Pistole ab. Seine Kugel wird, in unveränderter Richtung, alle Ewigkeit hindurch fliegen, keine Billionen Jahre des Fluges werden sie je ermüden. nie wird es ihr an Raum gebrechen, weiter zu fliegen, noch wird jemals ihr die Zeit dazu ausgehn. Hiezu kommt, daß wir dies alles a priori und gerade darum völlig gewiß wissen. Ich denke, die transscendentale Idealität, d. h. cerebrale Phantasmagorie, der ganzen Sache wird hier ungemein fühlbar.

Eine der vorangehenden Betrachtung über die Zeit analoge und parallele über den Raum würde sich allenfalls daran knüpfen lassen, daß die Materie, durch alle sie ausdehnende Zertheilung, oder auch

wiederum Zusammenpressung im Raume, weder vermehrt noch vermindert werden kann, wie auch daran, daß im absoluten Raume Ruhe und geradlinige Bewegung phoronomisch zusammenfallen und dasselbe sind.

Eine Vorahnung der Kantischen Lehre von der Idealität der Zeit zeigt sich in gar manchen Aussprüchen älterer Philosophen, worüber ich bereits an andern Orten das Nöthige beigebracht habe. Spinoza sagt geradezu: tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi. (Cogitata metaphysica c. 4.) Eigentlich liegt das Bewußtsein der Idealität der Zeit sogar dem von jeher dagewesenen Begriff der Ewigkeit zum Grunde. Diese nämlich ist wesentlich der Gegensatz der Zeit, und so haben die irgend Einsichtigen ihren Begriff auch stets gefaßt, was sie nur konnten in Folge des Gefühls, daß die Zeit bloß in unserm Intellekt, nicht im Wesen der Dinge an sich liegt. Bloß der Unverstand der ganz Unfähigen hat den Begriff der Ewigkeit nicht anders sich auszulegen gewußt, denn als eine endlose Zeit. Dies eben nöthigte die Scholastiker zu ausdrücklichen Aussprüchen, wie: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans; hatte doch schon Platon im Timäus, und Plotinos wiederholt es, αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος, gesagt. Man könnte, in dieser Absicht, die Zeit eine auseinandergezogene Ewigkeit nennen und darauf die Behauptung stützen, daß wenn es keine Ewigkeit gäbe, auch die Zeit nicht sein könnte. — Seit Kant ist, im selben Sinne, der Begriff des außerzeitlichen Seins in die Philosophie eingeführt worden: doch sollte man sehr behutsam im Gebrauch desselben sein, da er zu denen gehört, die sich wohl noch denken, jedoch durch keine Anschauung belegen und realisiren lassen.

Daß die Zeit überall und in allen Köpfen vollkommen gleichmäßig fortläuft, ließe sich sehr wohl begreifen, wenn dieselbe etwas rein Aeußerliches, Objektives, durch die Sinne Wahrnehmbares wäre, wie die Körper. Aber das ist sie nicht, wir können sie nicht sehn, noch tasten. Auch ist sie keineswegs die bloße Bewegung, oder sonstige Veränderung, der Körper; diese vielmehr ist in der Zeit, welche also von ihr schon als Bedingung vorausgesetzt wird, denn die Uhr geht zu schnell, oder zu langsam, aber nicht mit ihr die Zeit, sondern das Gleichmäßige und Normale, worauf sich das Schnell und Langsam bezieht, ist der wirkliche Lauf der Zeit. Die Uhr mißt die Zeit, aber sie macht sie nicht. Wenn alle Uhren stehen blieben, wenn die Sonne selbst stillstände, wenn alle und jede Bewegung, oder Veränderung stockte, so würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augen-

blick hemmen, sondern sie würde ihren gleichmäßigen Gang fortsetzen und nun, ohne von Veränderungen begleitet zu sein, verfließen. Dabei ist sie dennoch, wie gesagt, nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich Gegebenes und auf uns Einwirkendes, also kein eigentlich Objektives. Da bleibt eben nichts übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Proceß, oder, wie Kant es sagt, die Form des innern Sinnes und alles unsers Vorstellens sei, mithin das neueste Grundgerüst der Schaubühne dieser objektiven Welt ausmache. Jene Gleichmäßigkeit ihres Laufes in allen Köpfen beweist mehr, als irgend etwas, daß wir Alle in demselben Traum versenkt sind, ja, daß es Ein Wesen ist, welches ihn träumt. (Wollte man, bei diesem subjektiven Ursprung der Zeit, sich etwa gar verwundern über die völlige Gleichmäßigkeit ihres Laufs in so vielen verschiedenen Köpfen, so würde dabei ein Mißverständniß zum Grunde liegen, denn die Gleichmäßigkeit müßte hier bedeuten, daß in gleich viel Zeit gleich viel Zeit verstreiche, also dabei die absurde Voraussetzung einer zweiten Zeit, in der die erste, schnell oder langsam, verliefe, gemacht sein.) — Das Gleiche läßt sich auch am Raume nachweisen, sofern ich alle Welten, so viele ihrer sein mögen, hinter mir lassen, jedoch nimmermehr aus dem Raume hinaus gelangen kann, sondern ich diesen überall mitbringe, weil er meinem Intellekt anhängt und zur Vorstellungsmaschine in meinem Hirnkasten gehört.

Die Zeit nun ist diejenige Einrichtung unsers Intellekts, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existiren scheint, welche Täuschung jedoch verschwindet, wann die Zukunft zur Gegenwart geworden ist. In einigen Träumen, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht wird jene täuschende Form einstweilen bei Seite geschoben, daher dann das Zukünftige sich als gegenwärtig darstellt. Hieraus erklärt sich, daß die Versuche, welche man bisweilen gemacht hat, das vom Seher des zweiten Gesichts Verkündigte absichtlich, wäre es auch nur in Nebenumständen, zu vereiteln, fehlschlagen mußten, denn er hat es in der, auch damals schon vorhandenen, Wirklichkeit desselben gesehn, so wie wir nur das Gegenwärtige wahrnehmen: es hat daher dieselbe Unveränderlichkeit, wie das Vergangene. (Beispiele von Versuchen der besagten Art findet man in Kieser's Archiv f. thierisch. Magnetism. Bd. 8, Stck. 3, S. 71, 87, 90.)

Dem entsprechend ist die sich uns vermittelst der Kette der Ursachen und Wirkungen darstellende Nothwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit successiv Eintretenden, bloß die Art wie wir

unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Existirende wahrnehmen; oder auch, sie ist die Unmöglichkeit, daß das Existirende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit sich selbst identisch, Eins und unveränderlich sei. Wie in der Zweckmäßigkeit des Organismus sich die Einheit des in ihm sich objektivirenden Willens darstellt, welche jedoch in unsrer, an den Raum gebundenen Apprehension als eine Vielheit von Theilen und deren Uebereinstimmung zum Zweck aufgefaßt wird (siehe „über den Willen in der Natur“ S. 61. — 2. Aufl. S. 53; 3. Aufl. S. 57), ebenso stellt die, durch die Kausalkette herbeigeführte Nothwendigkeit alles Geschehenden die Einheit des darin sich objektivirenden Wesens an sich her, welche jedoch in unsrer an die Zeit gebundenen Apprehension als eine Succession von Zuständen, also als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgefaßt wird, während das Wesen an sich selbst das Alles nicht kennt, sondern im Nunc stans existirt.

Die Trennungen mittelst des Raumes werden im somnambulen Hellsehn sehr viel öfter, mithin leichter, aufgehoben, als die mittelst der Zeit, indem das bloß Abwesende und Entfernte viel öfter zur Anschauung gebracht wird, als das wirklich noch Zukünftige. In Kant's Sprache wäre Dies daraus erklärlich, daß der Raum bloß die Form des äußern, die Zeit die des innern Sinnes ist. — Daß Zeit und Raum ihrer Form nach a priori angeschaut werden, hat Kant gelehrt; daß es aber auch ihrem Inhalt nach geschehen kann, lehrt der hellsehende Somnambulismus.

Der einleuchtendeste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Bloß ausleeren können wir ihn: Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer, und dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden; was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende, denn er liegt allem unserm Vorstellen zum Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellekt selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objekten-Welt aufgetragen wird, liefert. Denn er stellt sich dar, sobald ein Objekt vorgestellt werden soll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Versuche des

anschauenden Intellekts so beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Nase habe, alle Wendungen und Bewegungen meiner Person, oder wie der Schatten seinen Körper begleitet. Bemerke ich, daß etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schließe ich, daß es mir anhängt; so z. B. wenn ein besonderer Geruch, dem ich entgehn möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders ist es mit dem Raume: was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorstellen möge, der Raum ist stets zuerst da und will nicht weichen. Ist nun derselbe, wie hieraus offenbar hervorgeht, eine Funktion, ja eine Grundfunktion meines Intellekts selbst; so erstreckt sich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, d. h. alles darin sich Darstellende; dieses mag immerhin auch an sich selbst ein objektives Dasein haben, aber sofern es räumlich ist, also sofern es Gestalt, Größe und Bewegung hat, ist es subjektiv bestimmt. Auch die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopf ist. Folglich erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie erscheinen. Dies ist des großen Kant's große Lehre.

Daß der unendliche Raum unabhängig von uns, also absolut objektiv und an sich selbst vorhanden wäre und ein bloßes Abbild desselben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unserm Kopf gelangte, ist der absurdeste aller Gedanken, aber in einem gewissen Sinne der fruchtbarste, weil, wer der Absurdität desselben deutlich inne wird, eben damit das bloße Erscheinungsdasein dieser Welt unmittelbar erkennt, indem er sie als ein bloßes Gehirnphänomen auffaßt, welches, als solches, mit dem Tode des Gehirns verschwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen. Daß der Kopf im Raume sei hält ihn nicht ab, einzusehn, daß der Raum doch nur im Kopfe ist.*)

Was für die äußere Körperwelt das Licht, das ist für die innere Welt des Bewußtseins der Intellekt. Denn dieser verhält sich zum Willen, also auch zum Organismus, der ja bloß der objektiv angeschaute Wille ist, ungefähr so, wie das Licht zum brennbaren Körper und dem Oxygen, bei deren Vereinigung es ausbricht. Und wie dieses um so reiner ist, je weniger es sich mit dem Rauche des brennenden

---

*) Wenn ich sage „in einer andern Welt", so ist es großer Unverstand, zu fragen: „wo ist denn die andere Welt?" Denn der Raum, der allem Wo erst einen Sinn ertheilt, gehört eben mit zu dieser Welt; außerhalb derselben giebt es kein Wo. — Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt.

Körpers vermischt, so auch ist der Intellekt um so reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entsprossen, gesondert ist. In kühnerer Metapher ließe sich sogar sagen: das Leben ist bekanntlich ein Verbrennungsproceß; die bei demselben stattfindende Lichtentwickelung ist der Intellekt.

Daß unsere Erkenntniß, wie unser Auge, nur nach außen sieht und nicht nach innen, so daß, wenn das Erkennende versucht, sich nach innen zu richten, um sich selbst zu erkennen, es in ein völlig Dunkeles blickt, in eine gänzliche Leere geräth, — Dies beruht auf folgenden zwei Gründen:

1) Das Subjekt des Erkennens ist nichts Selbstständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substanzielles Dasein, sondern es ist eine bloße Erscheinung, ein Sekundäres, ein Accidenz, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist; es ist, mit Einem Wort, nichts Anderes, als der Fokus, in welchen sämmtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen, wie ich Dieses im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 22, S. 277 (3. Aufl. 314) ausgeführt habe. Wie sollte nun dieses Subjekt des Erkennens sich selbst erkennen, da es an sich selbst nichts ist? Richtet es sich nach innen, so erkennt es zwar den Willen, welcher die Basis seines Wesens ist. Dies ist aber für das erkennende Subjekt doch keine eigentliche Selbsterkenntniß, sondern Erkenntniß eines Andern, von ihm selbst noch Verschiedenen, welches nun aber, schon als Erkanntes, sogleich nur Erscheinung ist, jedoch eine solche, die bloß die Zeit zur Form hat, nicht, wie die Dinge der Außenwelt, dazu noch den Raum. Davon aber abgesehn, erkennt das Subjekt den Willen aber auch nur wie die Außendinge, an seinen Aeußerungen, also an den einzelnen Willensakten und sonstigen Affektionen, die man unter dem Namen der Wünsche, Affekte, Leidenschaften und Gefühle begreift, folglich erkennt es ihn immer noch als Erscheinung, wenngleich nicht unter der Beschränkung des Raumes, wie die Außendinge. Sich selbst aber kann das erkennende Subjekt aus obigem Grunde nicht erkennen, weil nämlich an ihm nichts zu erkennen ist, als eben nur, daß es das Erkennende sei, eben darum aber nie das Erkannte. Es ist eine Erscheinung, die keine andere Aeußerung hat, als das Erkennen, folglich kann keine andere an ihm erkannt werden.

2) Der Wille in uns ist allerdings Ding an sich, für sich bestehend, ein Primäres, Selbstständiges, Dasjenige, dessen Erscheinung sich in der räumlich anschauenden Gehirnapprehension als Organismus darstellt. Dennoch ist auch er keiner Selbsterkenntniß fähig, weil er

an und für sich ein bloß Wollendes, kein Erkennendes, ist, denn er, als solcher, erkennt gar nichts, folglich auch nicht sich selbst. Das Erkennen ist eine sekundäre und vermittelte Funktion, die ihm, dem Primären, in seiner eigenen Wesenheit, nicht unmittelbar zukommt.

Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebniß, führt zu dem Resultat, daß der Intellekt, wie seine Objektivation, das Gehirn, nebst diesem anhängenden Sinnenapperat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von außen; nicht aber unser ursprüngliches und eigentlich inneres Wesen ausmache; also, daß in uns der Intellekt nicht Dasjenige sei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebst chemischen Kräften, ist; als Dieses ergiebt sich allein der Wille. Sondern der Intellekt ist in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen und was noch sonst ihr Wachsthum und Gedeihen fördern oder hindern mag; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objektive Welt, die Welt als Vorstellung, sich darstellt, folglich solchermaaßen ihren Ursprung, als Objekt, nimmt. Um sich dies zu veranschaulichen, stelle man sich die Welt vor, ohne alle animalische Wesen. Da ist sie ohne Wahrnehmung, also eigentlich gar nicht objektiv vorhanden, indessen sei es so angenommen. Jetzt denke man sich eine Zahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeschossen. Auf diese wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Nässe, Kälte, Licht, Wärme, elektrische Spannung u. s. w. Jetzt steigere man, in Gedanken, mehr und mehr, die Empfänglichkeit dieser Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird sie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit diese auf ihre Ursachen zu beziehen, und so am Ende zur Wahrnehmung; alsbald aber steht die Welt da, in Raum, Zeit und Kausalität sich darstellend, bleibt aber dennoch ein bloßes Resultat der äußern Einflüsse auf die Empfänglichkeit der Pflanzen. Diese bildliche Betrachtung ist sehr geeignet, die bloß phänomenale Existenz der Außenwelt faßlich zu machen. Denn, wem wird es danach wohl einfallen, zu behaupten, daß die Verhältnisse, welche in einer solchen, aus bloßen Relationen zwischen äußerer Einwirkung und lebendiger Empfänglichkeit entstehenden Anschauung ihr Dasein haben, die wahrhaft objektive, innere und ursprüngliche Beschaffenheit aller jener angenommenermaaßen auf die Pflanze einwirkenden Naturpotenzen, also die Welt der Dinge an sich darstellen. Wir können also an diesem

Bilde uns faßlich machen, warum der Bereich des menschlichen Intellekts so enge Schranken hat, wie ihm Kant in der Kritik der reinen Vernunft nachweist.

Das Ding an sich hingegen ist allein der Wille. Demnach ist er der Schöpfer und Träger aller Eigenschaften der Erscheinung. Das Moralische wird ihm unbedenklich zur Last gelegt; aber auch die Erkenntniß und ihre Kraft, also der Intellekt, gehört seiner Erscheinung, also mittelbar ihm an. — Daß beschränkte und dumme Menschen stets einige Verachtung erfahren, mag, wenigstens zum Theil, darauf beruhen, daß in ihnen der Wille sich die Last so leicht gemacht und, zum Behuf seiner Zwecke, nur zwei Quentchen Erkenntnißkraft geladen hat.

Nicht nur ist, wie ich oben, § 25, und auch schon in meinem Hauptwerke (Bd. I, § 14) gesagt habe, alle Evidenz anschaulich, sondern auch alles wahre und ächte Verständniß der Dinge ist es. Dies bezeugen schon die unzähligen tropischen Ausdrücke in allen Sprachen, als welche sämmtlich Bestrebungen sind, alles Abstrakte auf ein Anschauliches zurückzuführen. Denn bloße abstrakte Begriffe von einer Sache geben kein wirkliches Verständniß derselben; wiewohl sie in den Stand setzen, davon zu reden, wie Viele von Vielen reden; ja, Einige bedürfen hiezu nicht ein Mal der Begriffe, sondern reichen mit bloßen Worten, z. B. Kunstausdrücken, die sie erlernt haben, aus. — Um hingegen irgend etwas wirklich und wahrhaft zu verstehn, ist erfordert, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, wo möglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. Selbst was zu groß, oder zu komplicirt ist, um mit einem Blicke übersehen zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verstehn, entweder theilweise oder durch einen übersehbaren Repräsentanten sich anschaulich vergegenwärtigen; Das aber, welches selbst Dieses nicht zuläßt, muß man wenigstens durch ein anschauliches Bild und Gleichniß sich faßlich zu machen suchen. So sehr ist die Anschauung die Basis unseres Erkennens. Dies zeigt sich auch darin, daß wir sehr große Zahlen, imgleichen sehr weite, nur durch solche ausdrückbare Entfernungen, wie die astronomischen, zwar in abstracto denken, dennoch aber nicht eigentlich und unmittelbar verstehn, sondern bloß einen Verhältnißbegriff davon haben.

Aber mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntniß, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie, und nicht die Bücher, zum Texte seiner Gedanken machen, auch stets

an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und kontroliren, die Bücher also nicht als Quellen der Erkenntniß, sondern nur als Beihülfe benutzen. Denn was sie geben, empfängt er ja nur aus zweiter Hand, auch meistens schon etwas verfälscht, es ist ja nur ein Wiederschein, ein Konterfei des Originals, nämlich der Welt, und selten war der Spiegel vollkommen rein. Hingegen die Natur, die Wirklichkeit, lügt nie; sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. Daher hat der Philosoph an ihr sein Studium zu machen, und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker usw. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel. Daher kann er nicht zugleich sich mit Einzelheiten und Mikrologien befassen, gleich wie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachsenden Pflanzen untersuchen und bestimmen kann, sondern Dies dem dort Botanisirenden überläßt. — Um sich und alle seine Kräfte einer speciellen Wissenschaft zu widmen, muß man allerdings große Liebe zu ihr, jedoch auch große Gleichgültigkeit gegen alle übrigen haben, weil man jenes nur kann unter der Bedingung, in diesen allen unwissend zu bleiben; wie wer Eine heirathet, allen Andern entsagt. Geister ersten Ranges werden daher nie sich einer Specialwissenschaft widmen, denn ihnen liegt die Einsicht in das Ganze zu sehr am Herzen. Sie sind Feldherren, nicht Hauptleute, Kapellmeister, nicht Orchesterspieler. Wie sollte doch ein großer Geist seine Befriedigung darin finden, aus der Gesammtheit der Dinge eine bestimmte Abzweigung derselben, ein einziges Feld, genau und in seinen Verhältnissen zu den übrigen kennen zu lernen, alles Andere aber außer Acht zu lassen? Vielmehr ist er offenbar auf das Ganze gerichtet, sein Streben geht auf die Gesammtheit der Dinge, die Welt überhaupt, und da darf ihm nichts fremd bleiben, folglich kann er dann nicht sein Leben damit zubringen, die Mikrologien eines Faches zu erschöpfen.

Daß die niedrigste aller Geistesthätigkeiten die arithmetische sei, wird dadurch belegt, daß sie die einzige ist, welche auch durch eine Maschine ausgeführt werden kann, wie denn jetzt in England dergleichen Rechenmaschinen bequemlichkeitshalber schon in häufigem

Gebrauche sind.— Nun läuft alle analysis finitorum et infinitorum im Grunde doch auf Rechnerei zurück. Danach bemesse man den „mathematischen Tiefsinn“; über welchen schon Lichtenberg sich lustig macht, indem er sagt: „Es ist fast mit der Mathematik, wie mit der Theologie. So wie die der letztern Beflissenen, zumal wenn sie in Aemtern stehen, Anspruch auf einen besonderen Credit von Heiligkeit und eine nähere Verwandtschaft mit Gott machen, obgleich sehr viele darunter wahre Taugenichtse sind, so verlangt sehr oft der sogenannte Mathematiker für einen tiefen Denker gehalten zu werden, ob es gleich darunter die größten Plunderköpfe giebt, die man nur finden kann, untauglich zu irgend einem Geschäft, das Nachdenken erfordert, wenn es nicht unmittelbar durch jene leichte Verbindung von Zeichen geschehen kann, die mehr das Werk der Routine, als des Denkens sind.“ (S. Lichtenbergs vermischte Schriften, Göttingen 1801, Bd. II, S. 287 fg.)*)

Das Auge wird durch langes Anstarren eines Gegenstandes stumpf und sieht nichts mehr; eben so wird der Intellekt durch fortgesetztes Denken über dieselbe Sache unfähig, mehr davon zu ergrübeln und zu fassen, stumpf und verwirrt. Man muß sie verlassen, um wieder darauf zurückzukommen, wo man sie frisch mit deutlichen Umrissen wiederfindet. Daher, wenn Platon im Gastmahl (p. 220) erzählt, daß Sokrates, im Nachdenken über etwas, das ihm eingefallen, 24 Stunden starr und steif wie eine Bildsäule dagestanden habe, so

---

*) Alles Verstehen ist ein unmittelbares, und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgesetzt werden muß, um fixirt zu werden. Daher ist *Rechnen* nicht Verstehen und liefert an sich kein Verständniß der Sachen. Dies erhält man nur auf dem Wege der Anschauung, durch richtige Erkenntniß der Kausalität und *geometrische* Konstruktion des Hergangs, wie solche *Euler* besser als irgend jemand gegeben hat, weil er die Sachen von Grund aus verstand. Das Rechnen hingegen hat es mit lauter abstrakten Größenbegriffen zu thun, deren Verhältniß zu einander es feststellt. Dadurch erlangt man nie das mindeste Verständniß eines physischen Vorgangs. Denn zu einem solchen ist erfordert *anschauliche* Auffassung der räumlichen Verhältnisse, mittelst welcher die Ursachen wirken. Das Rechnen bestimmt das Wieviel und Wiegroß, ist daher zur *Praxis* unentbehrlich. Sogar kann man sagen: *wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf.* Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem kausalen Zusammenhang und der geometrischen Konstruktion des physischen Hergangs gänzlich entfremdet; er steckt in lauter abstrakten Zahlenbegriffen. Das Resultat aber sagt nie mehr als *Wieviel*, nie *Was*.

muß man hiezu nicht nur non è vero sagen, sondern hinzufügen è mal trovato. — Aus dieser Ruhebedürftigkeit des Intellekts ist auch Dies erklärlich, daß, wenn wir, nach irgend einer längern Pause, wie neu und fremd in den alltäglichen Lauf der Dinge dieser Welt schauen und so einen frischen, ganz eigentlich unbefangenen Blick in sie thun, ihr Zusammenhang und ihre Bedeutung uns am reinsten und tiefsten klar wird, so daß wir alsdann Dinge handgreiflich sehn, von denen wir nur nicht begreifen, wie sie von Allen, die sich stündlich darin bewegen, nicht bemerkt werden. Ein solcher heller Augenblick kann demnach einem lucido intervallo verglichen werden.

In höherm Sinne sind sogar die Stunden der Begeisterung, mit ihren Augenblicken der Erleuchtung und eigentlichen Konception, nur die lucida intervalla des Genies. Demnach könnte man sagen, das Genie wohne nur ein Stockwerk höher, als der Wahnsinn. Aber wirkt doch sogar die Vernunft des Vernünftigen eigentlich nur in lucidis intervallis, denn er ist es auch nicht immer. Auch der Kluge ist es nicht jederzeit; selbst der bloß Gelehrte ist es nicht jeden Augenblick, denn bisweilen wird er die ihm geläufigsten Dinge nicht sich zurückrufen und ordentlich zusammenbringen können. Kurzum, nemo omnibus horis sapit. Alles dieses scheint nur auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben, hinzudeuten*).

Wenn nun bei einer Springfluth dieser Art, irgend eine neue und tiefe Einsicht uns plötzlich aufgeht, wobei natürlich unsre Gedanken einen hohen Grad von Lebhaftigkeit erreichen, so wird der Anlaß dazu allemal ein anschaulicher sein und eine intuitive Einsicht wird jedem großen Gedanken zu Grunde liegen. Denn Worte erwecken Gedanken in Andern, Bilder in uns.

Daß man werthvolle eigne Meditationen möglichst bald niederschreiben soll, versteht sich von selbst; vergessen wir doch bisweilen was wir erlebt, wie viel mehr was wir gedacht haben. Gedanken aber kommen nicht, wann **wir**, sondern wann **sie** wollen. Hingegen, was wir von außen fertig empfangen, das bloß Erlernte, was sich auch jedenfalls in Büchern wiederauffinden läßt, ist es besser nicht aufzu-

---

*) Je nachdem die **Energie** des **Geistes** gesteigert oder erschlafft ist (in Folge des physiologischen Zustandes des Organismus), nimmt er einen **Flug in sehr verschiedener Höhe**, bisweilen oben im Aether schwebend und die Welt überschauend, bisweilen über die Moräste der Erde streifend, meistens zwischen beiden Extremen, aber diesem oder jenem näher. Der Wille vermag dabei nichts.

schreiben, also keine Kollektanea zu machen, denn etwas aufschreiben heißt es der Vergessenheit übergeben. Mit seinem Gedächtniß aber soll man streng und despotisch verfahren, damit es den Gehorsam nicht verlerne, z. B. wenn man irgend eine Sache oder Vers oder Wort sich nicht zurückrufen kann, solches ja nicht in Büchern aufschlagen, sondern das Gedächtniß, wochenlang, periodisch damit quälen, bis es seine Schuldigkeit gethan hat. Denn je länger man sich hat darauf besinnen müssen, desto fester haftet es nachher. Was man so mit vieler Anstrengung aus der Tiefe seines Gedächtnisses heraufgearbeitet hat, wird dann ein ander Mal viel leichter zu Gebote stehn, als wenn man es mit Hülfe der Bücher wieder aufgefrischt hätte*). — Die Mnemonik hingegen beruht im Grunde darauf, daß man seinem Witze mehr, als seinem Gedächtnisse zutraut und daher die Dienste dieses jenem überträgt. Er nämlich muß einem schwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes substituiren, um es einst wieder in Jenes zurück zu übersetzen. Diese Mnemonik verhält sich aber zum natürlichen Gedächtniß, wie ein künstliches Bein zum wirklichen, und unterliegt, wie Alles, dem Napoleonischen Ausspruch: tout ce qui n'est pas naturel est imparfait. Es ist dienlich, sich ihrer bei neu erlernten Dingen oder Worten Anfangs zu bedienen, wie einer einstweiligen Krücke, bis sie dem natürlichen, unmittelbaren Gedächtniß einverleibt sind. Wie unser Gedächtniß es anfange, aus dem oft unabsehbaren Bereich seiner Vorräthe, das jedes Mal Erforderte sogleich heraus zu finden, wie das bisweilen längere, blinde Suchen danach eigentlich vor sich gehe, wie das zuerst vergeblich Gesuchte meistens, wann wir ein ihm anhängendes Fädchen entdecken, sonst aber wohl auch nach ein Paar Stunden, bisweilen aber Tagen, ganz von selbst und ohne Anlaß, wie eingeflüstert uns kommt, dies Alles ist uns selber, die wir dabei thätig sind, ein Räthsel, aber unzweifelbar scheint mir, daß diese

*) Das Gedächtniß ist ein kapriziöses und launiges Wesen, einem jungen Mädchen zu vergleichen; bisweilen verweigert es ganz unerwartet was es hundert Mal geliefert hat, und bringt es dann später, wenn man nicht mehr daran, ganz von selbst entgegen. —

Ein Wort haftet fester im Gedächtniß, wenn man es an ein Phantasma geknüpft hat, als wenn an einen bloßen Begriff. —

Es wäre eine schöne Sache, wenn man Das, was man gelernt hat, nun Ein für alle Mal und auf immer wüßte; allein dem ist anders: jedes Erlernte muß von Zeit zu Zeit durch Wiederholung aufgefrischt werden, sonst wird es allmälig vergessen. Da nun aber die bloße Wiederholung langweilt, muß man immer noch etwas hinzulernen: daher aut progredi, aut regredi.

so subtilen und geheimnißvollen Operationen, bei so ungeheurer Menge und Mannigfaltigkeit des Erinnerungsstoffes, nimmermehr durch ein künstliches und bewußtes Spiel mit Analogien ersetzt werden können, bei denen das natürliche Gedächtniß doch immer wieder das primum mobile bleiben muß, nun aber statt Eines gar Zwei zu behalten hat, das Zeichen und das Bezeichnete. Jedenfalls kann ein solches künstliches Gedächtniß nur einen verhältnißmäßig sehr geringen Vorrath fassen. — Ueberhaupt aber giebt es zwei Weisen, auf welche Dinge unserm Gedächtniß eingeprägt werden: nämlich entweder durch Vorsatz, indem wir absichtlich memoriren, wobei wir, wenn es bloße Worte, oder Zahlen, sind, uns einstweilen auch mnemonischer Künste bedienen können; oder aber sie prägen sich, ohne unser Zuthun, von selbst ein, vermöge des Eindrucks, den sie auf uns machen, wo wir sie dann auch unvergeßlich nennen. Wie man jedoch eine Wunde meistens nicht, indem man sie empfängt, sondern erst später fühlt, so macht mancher Vorgang, oder mancher gehörte oder gelesene Gedanke auf uns einen tiefern Eindruck, als wir sogleich uns bewußt werden, aber später fällt es uns immer wieder ein, wovon die Folge ist, daß wir es nicht vergessen, sondern es dem System unserer Gedanken einverleibt wird, um zur rechten Stunde hervorzutreten. Dazu gehört offenbar, daß es uns, in irgend einer Beziehung, interessant sei. Darum aber ist erfordert, daß man einen lebhaften, das Objektive begierig aufnehmenden, nach Kenntniß und Einsicht strebenden Geist habe. Die überraschende Unwissenheit vieler Gelehrten, in Dingen ihres Faches, hat zum letzten Grunde ihren Mangel an objektivem Interesse für die Gegenstände desselben, daher die solche betreffenden Wahrnehmungen, Bemerkungen, Einsichten u. s. w. keinen lebhaften Eindruck auf sie machen, folglich nicht haften, wie sie denn überhaupt nicht con amore, sondern unter Selbstzwang studiren. — An je mehr Dingen nun ein Mensch lebhaftes, objektives Interesse nimmt, desto Mehreres wird sich ihm auf diese spontane Weise im Gedächtniß fixiren, daher auch am meisten in der Jugend, als wo die Neuheit der Dinge das Interesse an ihnen erhöht. Diese zweite Weise ist viel sicherer, als die erste, und wählt zudem, ganz von selbst, das uns Wichtige aus, wiewohl sie, bei Stumpfköpfen, sich auf persönliche Angelegenheiten beschränken wird.

Die Qualität unserer Gedanken (ihr formeller Werth) kommt von innen, aber ihre Richtung, und dadurch ihr Stoff, von außen; so daß, was wir in jedem gegebenen Augenblicke denken, das Produkt zweier grundverschiedener Faktoren ist. Demnach sind für den Geist

die Objekte nur Das, was das Plektron für die Lyra, daher die große Verschiedenheit der Gedanken, welche derselbe Anblick in verschiedenen Köpfen erregt. Wann, als ich noch in den Blüthejahren meines Geistes und im Kulminationspunkte seiner Kräfte stand, durch günstige Umstände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchste Spannung erreicht hatte, so mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenstand es wollte, — er redete Offenbarungen zu mir und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche werth waren, aufgeschrieben zu werden und es wurden. Aber im Fortgang des Lebens, zumal in den Jahren der abnehmenden Kräfte, sind jene Stunden immer seltener geworden, denn das Plektron sind zwar die Objekte, aber die Lyra ist der Geist. Ob diese wohlgestimmt und hochgestimmt sei, Das begründet den großen Unterschied der in jedem Kopfe sich darstellenden Welt. Wie nun Dieses von physiologischen und anatomischen Bedingungen abhängt, so hält andrerseits das Plektron der Zufall in der Hand, indem er die Gegenstände, die uns beschäftigen sollen, herbeiführt. Allein hier ist doch noch ein großer Theil der Sache in unsre Willkür gestellt, indem wir denselben, wenigstens zum Theil, beliebig bestimmen können, mittelst der Gegenstände, mit denen wir uns beschäftigen, oder umgeben. Hierauf sollten wir daher einige Sorgfalt verwenden und mit methodischer Absichtlichkeit verfahren. Die Anweisung zu einer solchen giebt uns Locke's vortreffliches Büchelchen on the conduct of the unterstanding (über die Leitung des Verstandes). Gute, ernste Gedanken, über würdige Gegenstände, lassen sich jedoch nicht zu jeder Zeit willkürlich heraufbeschwören, Alles was wir thun können ist, ihnen den Weg frei zu halten, durch Verscheuchung aller futilen, läppischen, oder gemeinen Ruminationen und Abwendung von allen Flausen und Possen. Man kann daher sagen, daß, um etwas Gescheites zu denken, das nächste Mittel sei, nichts Abgeschmacktes zu denken. Man lasse den guten Gedanken nur den Plan frei, sie werden kommen. Ebendeshalb soll man auch nicht, in jedem unbeschäftigten Augenblick, sogleich nach einem Buche greifen, sondern lasse es doch ein Mal stille werden im Kopf, dann kann sich leicht etwas Gutes darin erheben. Sehr richtig ist die von Riemer, in seinem Buche über Goethe, gemachte Bemerkung, daß die eigenen Gedanken fast nur im Gehen oder Stehen, höchst selten im Sitzen kommen. Weil nun also überhaupt der Eintritt lebhafter, eindringender, werthvoller Gedanken mehr die Folge günstiger innerer, als äußerer Bedingungen ist, so ist hieraus erklärlich, daß von dergleichen Gedanken meistens mehrere, ganz verschiedene Gegenstände

betreffende, sich schnell hinter einander, oft sogar beinahe zugleich einstellen, in welchem Falle sie sich kreuzen und beeinträchtigen, wie die Krystalle einer Druse, ja, es uns gehen kann, wie Dem, der zwei Hasen zugleich verfolgt.

Wie sehr beschränkt und dürftig der normale menschliche Intellekt sei und wie gering die Klarheit des Bewußtseins, läßt sich daran ermessen, daß, ungeachtet der ephemeren Kürze des in endlose Zeit hineingeworfenen Menschenlebens, der Mißlichkeit unsers Daseins, der zahllosen, sich überall aufdringenden Räthsel, des bedeutsamen Charakters so vieler Erscheinungen und dabei des durchweg Ungenügenden des Lebens, — dennoch nicht Alle beständig und unablässig philosophiren, ja, nicht ein Mal Viele, oder auch nur Einige, nur Wenige, nein, nur hin und wieder Einer, nur die gänzlichen Ausnahmen. — Die Uebrigen leben in diesem Traum dahin, nicht so gar viel anders, als die Thiere, von denen sie sich am Ende nur durch die Vorsorge auf einige Jahre im Voraus unterscheiden. Für das sich bei ihnen etwa meldende metaphysische Bedürfniß ist von oben und zum voraus gesorgt, durch die Religionen, und diese, wie sie auch seien, genügen. — Indessen könnte es doch sein, daß im Stillen viel mehr philosophirt wird, als es den Anschein hat, wenn es gleich auch danach ausfallen mag. Denn wahrhaftig eine mißliche Lage ist die unsrige! eine Spanne Zeit zu leben, voll Mühe, Noth, Angst und Schmerz, ohne im Mindesten zu wissen, woher, wohin und wozu, und dabei nun noch die Pfaffen aller Farben, mit ihren respektiven Offenbarungen über die Sache, nebst Drohungen gegen Ungläubige.

Fast möchte man glauben, daß die Hälfte alles unsers Denkens ohne Bewußtsein vor sich gehe. Meistens kommt die Konklusion, ohne daß die Prämissen deutlich gedacht worden. Dies ist schon daraus abzunehmen, daß bisweilen eine Begebenheit, deren Folgen wir keineswegs absehn, noch weniger ihren etwaigen Einfluß auf unsere eigenen Angelegenheiten deutlich ermessen können, dennoch auf unsere ganze Stimmung einen unverkennbaren Einfluß ausübt, indem sie solche ins Heitere, oder auch ins Traurige verändert. Das kann nur die Folge einer unbewußten Rumination sein. Noch ersichtlicher ist diese in Folgendem. Ich habe mich mit den faktischen Datis einer theoretischen, oder praktischen Angelegenheit bekannt gemacht; oft nun wird, ohne daß ich wieder daran gedacht hätte, nach einigen Tagen, das Resultat, wie nämlich die Sache sich verhalte, oder was dabei zu thun sei, mir ganz von selbst in den Sinn kommen, und deutlich vor mir stehn,

wobei die Operation, durch die es zu Stande gekommen, mir so verdeckt bleibt, wie die einer Rechenmaschine; es ist eben eine unbewußte Rumination gewesen. Ebenso, wenn ich kürzlich über ein Thema etwas geschrieben, dann aber mich der Sache entschlagen habe, fällt mir bisweilen, während ich nicht daran dachte, ein Zusatz dazu ein. Desgleichen kann ich nach einem Namen, der mir entfallen ist, Tage lang in meinem Gedächtniß suchen, dann aber, während ich gar nicht daran denke, fällt er mir plötzlich ein, wie zugeflüstert. Ja, unsre besten, sinnreichsten und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtsein, wie eine Inspiration und oft sogleich in Form einer gewichtigen Sentenz. Offenbar aber sind sie Resultate langer, unbewußter Meditation und zahlloser, oft weit zurück liegender, im Einzelnen vergessener Appercüs. Ich verweise hier auf Das, was ich in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 14, S. 134 (3. Aufl. 148), schon hierüber beigebracht habe. — Beinahe möchte man es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe.

Bei der Monotonie und daraus entspringenden Schaalheit des Lebens, würde man, nach einer beträchtlichen Dauer desselben, es unerträglich langweilig finden, wenn nicht das beständige Fortschreiten der Erkenntniß und Einsicht im Ganzen und Großen, und das immer bessere und deutlichere Verständniß aller Dinge und Verhältnisse, noch immer seinen Fortgang hätte, theils als Frucht der Reife und Erfahrung, theils auch in Folge der Veränderungen, welche wir selbst, durch die verschiedenen Lebensalter, erleiden und dadurch gewissermaaßen auf einen immer neuen Gesichtspunkt gestellt werden, von welchem aus die Dinge uns noch nicht erkannte Seiten zeigen und anders erscheinen, wodurch denn, trotz der Abnahme der Intensität der Geisteskräfte, das dies diem docet noch immer unermüdlich anhält und einen stets neuen Reiz über das Leben verbreitet, indem das Identische stets als ein Anderes und Neues sich darstellt. Daher hat jeder irgend denkende Alte das Solonische *γηρασκω δ'αει πολλα διδασκομενος* zu seinem Wahlspruch.

Nebenbei leistet uns, zu allen Zeiten, denselben Dienst der vielfache Wechsel unsrer Stimmung und Laune, vermöge dessen wir die Dinge täglich in einem andern Lichte erblicken; auch er verringert die Monotonie unsers Bewußtseins und Denkens, indem er auf dasselbe wirkt, wie auf eine schöne Gegend die stets sich ändernde Beleuchtung, mit ihren unerschöpflich mannigfaltigen Lichteffekten, in Folge welcher die hundert Mal gesehene Landschaft uns aufs Neue entzückt. So

erscheint einer veränderten Stimmung das Bekannte neu und erweckt neue Gedanken und Ansichten.

Wer a posteriori, also durch Versuche, etwas ausmachen will, das er a priori einsehen und entscheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Ursache zu jeder Veränderung, oder mathematische Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Astronomie, oder selbst solche, die aus sehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgesetzen folgen, — der macht sich verächtlich. Ein schönes Beispiel dieser Art geben unsere neuesten, von der Chemie ausgehenden Materialisten, deren höchst einseitige Gelehrsamkeit mich schon anderwärts zu der Bemerkung veranlaßt hat, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähige. (Vergl. die Vorrede zu der Schrift „über den Willen in der Natur", 2. Aufl., S. IV; 3. Aufl., S. VI.) Diese nämlich glauben auf empirischem Wege eine neue Entdeckung gemacht zu haben an der vor ihnen tausend Mal ausgesprochenen Wahrheit a priori, daß die Materie beharrt, verkünden diese kühn, der Welt, die davon nichts wisse, zum Trotz, und beweisen sie redlich, auf empirischem Wege. („Den Beweis dafür konnten uns erst unsere Wagen und Retorten liefern", sagt Herr Dr. Louis Büchner in seinem Buch „Kraft und Stoff", 3. Aufl. 1856, S. 17, welches das naive Echo dieser Schule ist.) Dabei aber sind sie so verzagt oder unwissend, daß sie nicht das hier allein richtige und gültige Wort „Materie", sondern das ihnen vertrautere „Stoff" gebrauchen und daher den Satz a priori: „die Materie beharrt, daher ihr Quantum nie vermehrt, noch vermindert werden kann" so ausdrücken: „der Stoff ist unsterblich", und dabei sich neu und groß fühlen, scilicet in ihrer neuen Entdeckung; denn daß seit Jahrhunderten, ja seit Jahrtausenden disputirt wird über den Vorrang und das Verhältniß der beharrenden Materie zur stets vorhandenen Form ist solchen Leutchen natürlich unbekannt; sie kommen quasi modo geniti und leiden stark an der ὀψιμαθια, welche Gellius (XI, 7) beschreibt als vitium serae eruditionis; ut, quod nunquam didiceris, diu ignoraveris, cum id scire aliquando coeperis, magni facias quo in loco cunque et quacunque in re dicere. Wenn doch Jemand, dem die Natur Geduld verliehen hat, sich die Mühe geben wollte, diesen Apothekerburschen und Barbiergesellen, die, aus ihren chemischen Garküchen kommend, von nichts wissen, den Unterschied beizubringen zwischen Materie und Stoff, welcher letztere schon die qualifizirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form ist, welche sich auch wieder trennen könnten, daß mithin das Beharrende allein

die Materie ist, nicht der Stoff, als welcher möglicherweise immer noch ein anderer werden kann, — eure 60 chemischen Grundstoffe nicht ausgenommen. Die Unzerstörbarkeit der Materie ist nie durch Experimente auszumachen, daher wir darüber ewig ungewiß bleiben müßten, wenn sie nicht a priori feststände. Wie gänzlich und entschieden die Erkenntniß der Unzerstörbarkeit der Materie und ihres Wanderns durch alle Formen, a priori und also von aller Erfahrung unabhängig sei, bezeugt eine Stelle im Shakespeare, der doch gewiß blutwenig Physik und überhaupt nicht viel wußte, jedoch den Hamlet in der Todtengräberscene (Akt 5, Sc. 1) sagen läßt:

> Der große Cäsar, todt und Lehm geworden,
> Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
> O daß die Erde, der die Welt gebebt,
> Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt!

Er macht also schon dieselbe Applikation jener Wahrheit, welche unsere heutigen Materialisten aus der Apotheke und dem Kliniko oft aufgetischt haben, indem sie sichtlich sogar sich etwas darauf zu Gute thun und dabei, wie oben gezeigt, solche für ein Resultat der Empirie halten. — Wer hingegen, umgekehrt, a priori darthun will, was sich allein a posteriori, aus der Erfahrung, wissen läßt, der charlatanisirt und macht sich lächerlich. Warnende Beispiele dieses Fehlers haben Schelling und die Schellingianer geliefert, wenn sie, wie damals Jemand es sehr artig ausgedrückt hat, a priori nach einem a posteriori gesteckten Ziele schossen. Schellings Leistungen in dieser Art und Kunst wird man am deutlichsten aus seinem „Ersten Entwurf einer Naturphilosophie" kennen lernen. Daselbst springt es in die Augen, daß er, im Stillen und ganz empirisch, aus der uns vorliegenden Natur allgemeine Wahrheiten sich abstrahirt und danach einige Ausdrücke ihrer Beschaffenheit im Ganzen geformelt hat. Mit diesen tritt er auf, als mit a priori gefundenen Principien der Denkbarkeit einer Natur überhaupt, aus denen er sodann den vorgefundenen und ihnen eigentlich zum Grunde liegenden Thatbestand glücklich wieder ableitet und demnach seinen Schülern beweist, daß die Natur nichts anders sein könne, als sie ist:

> „Der Philosoph, der tritt herein
> Und beweist euch, es müßt' so sein."

Als belustigendes Beispiel dieser Art lese man, auf S. 96, 97 des besagten Buches, die Deduktion a priori der unorganischen Natur und der Schwere. Mir ist dabei, wie wenn ein Kind mir Taschenspieler-

stückchen macht und ich deutlich sehe, wie es die Kügelchen unter den Becher prakticirt, woselbst sie zu finden ich nachher erstaunen soll. — Nach solchem Vorgange des Meisters wird es uns nicht wundern, seine Schüler noch lange auf demselben Wege anzutreffen, und zu sehn, wie sie aus vagen, empirisch aufgegriffenen Begriffen, z. B. Eiform, Kugelform, und nach willkürlich gefaßten, schielenden Analogien, wie Eithiere, Rumpfthiere, Bauchthiere, Brustthiere, und ähnlichen Flausen mehr, das Verfahren der Natur a priori ableiten wollen, während man ihren ernsthaften Deduktionen deutlich ansieht, daß sie stets nach dem allein gewissen A posteriori hinüberschielen und dennoch der Natur oft schreiende Gewalt anthun, um sie nach jenen Grillen zu modeln. — Wie würdig stehen ihnen gegenüber die Franzosen da, mit ihrer redlichen Empirie, eingeständlich bestrebt, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. Bloß auf dem Wege der Induktion haben sie ihre so tief gefaßte, wie treffende Eintheilung des Thierreichs gefunden, welche die Deutschen nicht ein Mal zu schätzen verstehn, sie daher in den Hintergrund schieben, um ihre eigene Originalität, durch sonderbare und schiefe Einfälle, wie die oben erwähnten, an den Tag zu legen, worüber sie sich dann unter einander bewundern, — diese scharfsinnigen und gerechten Beurtheiler geistiger Verdienste. Welch' ein Glück unter einer solchen Nation geboren zu sein!

Es ist ganz natürlich, daß wir gegen jede neue Ansicht, über deren Gegenstand wir irgend ein Urtheil uns schon festgestellt haben, uns abwehrend und verneinend verhalten. Denn sie dringt feindlich in das vorläufig abgeschlossene System unserer Ueberzeugungen, erschüttert die dadurch erlangte Beruhigung, muthet uns neue Bemühungen zu und erklärt alte für verloren. Demgemäß ist eine uns von Irrthümern zurückbringende Wahrheit einer Arznei zu vergleichen, sowohl durch ihren bittern und widerlichen Geschmack, als auch dadurch, daß sie nicht im Augenblick des Einnehmens, sondern erst nach einiger Zeit ihre Wirkung äußert.

Sehen wir also schon das Individuum hartnäckig im Festhalten seiner Irrthümer, so ist es die Masse und Menge der Menschen noch viel mehr; an ihren ein Mal gefaßten Meinungen können Erfahrung und Belehrung sich Jahrhunderte lang vergeblich abarbeiten. Daher giebt es denn auch gewisse allgemein beliebte und fest accreditirte, täglich von Unzählbaren mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer, von denen ich ein Verzeichniß angefangen habe, welches fortzuführen ich Andre bitte.

1) Selbstmord ist eine feige Handlung.
2) Wer Andern mißtraut, ist selbst unredlich.
3) Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden.
4) Die Wahnsinnigen sind überaus unglücklich.
5) Die Philosophie läßt sich nicht lernen, sondern nur das Philosophiren. (Ist das Gegentheil der Wahrheit.)
6) Es ist leichter, eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu schreiben.
7) Das dem Baco von Verulam Nachgesprochene: Ein wenig Philosophie führt von Gott ab; ein vieles zu ihm zurück.
8) Knowledge is power. Den Teufel auch! Einer kann sehr viel Kenntniß haben, ohne darum die mindeste Macht zu besitzen, während ein Anderer die höchste Gewalt hat, bei blutwenigen Kenntnissen. Daher spricht Herodot sehr richtig das Gegentheil jenes Satzes aus: *ἐχϑιστη δε ὀδυνη ἐστι των ἐν ἀνϑρωποισι αὕτη, πολλα φρονεοντα μηδενος κρατεειν* (VI, 16). — Daß hin und wieder Einem seine Kenntnisse Gewalt über Andere geben, z. B. wenn er ihr Geheimniß weiß, oder sie nicht hinter das Seinige kommen können u. s. w., berechtigt noch nicht zu jenem Ausspruch.

Die meisten derselben sagen sie einander nur so nach, ohne sonderlich viel dabei zu denken, und bloß, weil sie, als sie solche zuerst vernahmen, gefunden haben, daß sie gar weise klängen.

Wie hart und erstarrt die Denkungsart des großen Haufens sei und wie schwer ihr beizukommen, kann man besonders auf Reisen beobachten. Denn wer das Glück hat, mehr mit Büchern, als mit Menschen leben zu dürfen, hat immer nur die leichte Mittheilung der Gedanken und Erkenntnisse, nebst der schnellen Aktion und Reaktion der Geister auf einander vor Augen, wobei er leicht vergißt, wie ganz anders es in der so zu sagen allein wirklichen Menschenwelt hergeht, und am Ende gar vermeint, jede gewonnene Einsicht gehöre sogleich der Menschheit an. Man braucht aber nur einen Tag auf der Eisenbahn weiter gefahren zu sein, um zu bemerken, daß da, wo man jetzt sich befindet, gewisse Vorurtheile, Wahnbegriffe, Sitten, Gebräuche und Kleidungen herrschen, ja, seit Jahrhunderten sich erhalten, welche dort, wo man gestern gewesen, unbekannt sind. Ist es doch mit den Provinzialdialekten nicht anders. Hieraus kann man abnehmen, wie weit die Kluft ist zwischen dem Volk und den Büchern, und wie langsam, wenn auch sicher, die erkannten Wahrheiten zum Volke ge-

langen, weshalb, in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung, dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige.

Dies Alles kommt daher, daß der große Haufe gar wenig denkt, weil ihm Zeit und Uebung hiezu mangelt. So aber bewahrt er zwar seine Irrthümer sehr lange, ist dagegen aber auch nicht, wie die gelehrte Welt, eine Wetterfahne der gesammten Windrose täglich wechselnder Meinungen. Und dies ist sehr glücklich; denn die große, schwere Masse sich in rascher Bewegung vorzustellen, ist ein schrecklicher Gedanke, zumal wenn man dabei erwägt, was Alles sie bei ihren Wendungen fortreißen und umstoßen würde.

Das Begehren nach Kenntnißen, wenn auf das Allgemeine gerichtet, heißt **Wißbegier**; wenn auf das Einzelne, **Neugier**. — Knaben zeigen meistens Wißbegier, kleine Mädchen bloße Neugier, diese aber in stupendem Grade und oft mit widerwärtiger Naivetät. Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine kündigt sich hierin schon an.

Ein glücklich organisirter, folglich mit feiner Urtheilskraft ausgestatteter Kopf hat zwei Vorzüge. Erstlich diesen, daß von Allem, was er sieht, erfährt und liest, das Wichtige und Bedeutsame sich bei ihm ansetzt und von selbst sich seinem Gedächtnisse einprägt, um einst hervorzukommen, wann es gebraucht wird, während die übrige Masse wieder abfließt. Sein Gedächtniß gleicht demnach einem feinem Siebe, welches nur die größern Stücke aufbewahrt; andere gleichen groben Sieben, welche Alles durchlassen, bis auf das zufällig darin Bleibende. Der zweite, dem erstern verwandte Vorzug eines solchen Geistes ist, daß ihm jedes Mal das zu einer Sache Gehörige, ihr Analoge, oder sonst Verwandte, läge es auch noch so fern, zur rechten Zeit einfällt. Dies beruht darauf, daß er an den Dingen das eigentlich Wesentliche auffaßt, wodurch er, auch in den sonst verschiedensten, das Identische und daher Zusammengehörige sogleich erkennt.

Der **Verstand** ist keine extensive, sondern eine **intensive** Größe; daher kann hierin Einer es getrost gegen Zehntausend aufnehmen und giebt eine Versammlung von tausend Dummköpfen noch keinen gescheiten Mann.

Was den leidigen Alltagsköpfen, von denen die Welt vollgepfropft ist, eigentlich abgeht, sind zwei nahe verwandte Fähigkeiten, nämlich die, zu urtheilen, und die, eigene Gedanken zu haben. Aber beide fehlen ihnen in einem Grade, von welchem, wer nicht zu ihnen gehört, sich nicht leicht einen Begriff macht und eben deshalb auch nicht

von der Trübseligkeit ihrer Existenz, dem fastidio sui, quo laborat omnis stultitia. Aus jenem Mangel aber erklärt sich einerseits die Armseligkeit aller der Schreiberei, bei allen Nationen, die sich, bei den Mitlebenden, für ihre Litteratur ausgiebt, und andererseits das Schicksal des Aechten und Wahren, bei seinem Auftreten unter solchen Leuten. Alles wirkliche Dichten und Denken nämlich ist gewissermaaßen ein Versuch, den kleinen Leuten einen großen Kopf aufzusetzen; kein Wunder, daß er nicht gleich gelingt. Der Genuß, den ein Schriftsteller gewährt, verlangt immer einen gewissen Einklang zwischen seiner Denkweise und der des Lesers und wird um so größer sein, je vollkommener derselbe ist; daher ein großer Geist ganz und vollkommen nur von einem anderen großen Geiste genossen wird. Eben hierauf beruht denn auch der Ekel und Widerwille, den schlechte oder mediokre Schriftsteller denkenden Köpfen erregen; sogar wirkt die Konversation mit den meisten Menschen ebenso; bei jedem Schritte fühlt man das Unzulängliche und die Disharmonie.

Doch sei, bei dieser Gelegenheit, die Warnung eingeschaltet, daß man nicht einen neuen, vielleicht wahren Ausspruch oder Gedanken gering schätze, weil man ihn in einem schlechten Buche findet, oder aus dem Munde eines Dummkopfs vernimmt. Jenes hat ihn gestohlen, dieser ihn aufgeschnappt, was sie freilich verhehlen. Sodann kommt noch hinzu, was das spanische Sprichwort sagt: mas sabe el necio en su casa, que el cuerdo en la agena („in seinem Hause weiß der Narr besser Bescheid, als der Kluge in einem fremden"); also, in seinem Fache weiß Jeder mehr als wir. Endlich ist bekannt, daß auch die blinde Henne bisweilen ein Körnchen findet; sogar aber ist wahr, daß il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. Daher also:

Πολλακι και κηπωρος ἀνηρ μαλα καριον ειπε.
(Et hortulanus saepe opportunissima dixit.)*)

Auch geschieht es wohl, daß man eine Bemerkung oder Erfahrung vor langer Zeit ein Mal von einem unbedeutenden und ungelehrten Menschen vernommen, sie seitdem aber doch nicht wieder vergessen hat, nun aber, jener Quelle halber, geneigt ist, sie gering zu schätzen, oder sie, als eine wohl längst und allgemein bekannte Sache anzusehn;

---

*) Obiges führt Gaisford in der Vorrede zu Stob. Florileg. p. XXX. nach Gellius II, c. 6 an. Im Florileg. selbst Vol. I, p. 107 steht:

Πολλακι τοι και μωρος ἀνηρ κατακαιριον ἐιπε.
(Saepe etiam stupidi non intempesta loquuntur),

als ein Vers des Aeschylus, welches der Herausgeber bezweifelt.

dann frage man sich, ob man sie in jener langen Zeit jemals wieder gehört, oder auch gelesen habe; wann dies nicht der Fall ist, so halte man sie in Ehren. — Würde man einen Diamanten gering schätzen, weil man ihn etwa aus einem Misthaufen herausgescharrt hätte?

Es kann kein musikalisches Instrument geben, das nicht dem reinen Tone, als welcher aus den Schwingungen der Luft allein besteht, noch einen fremdartigen Zusatz beimischte, in Folge der Schwingungen seines eigenen Stoffes, welche ja, durch ihren Impuls, die der Luft allererst hervorbringen und ein unwesentliches Nebengeräusch verursachen, wodurch eben jeder Ton das ihm specifisch Eigene erhält, also das, was z. B. den der Geige von dem der Flöte unterscheidet. Allein je geringer diese unwesentliche Beimischung ist, desto reiner ist der Ton; daher eben hat die menschliche Stimme den reinsten; weil dem natürlichen Werkzeuge es kein künstliches gleichthut. Ebenso nun kann kein Intellekt sein, der nicht dem Wesentlichen und rein Objektiven der Erkenntniß ein diesem fremdes Subjektives, aus der den Intellekt tragenden und bedingenden Persönlichkeit Entspringendes, also etwas Individuelles, beimischte, wodurch denn Jenes allemal verunreinigt wird. Der Intellekt, bei welchem dieser Einfluß am geringsten ist, wird am reinsten objektiv, mithin der vollkommenste sein. Daß, in Folge hievon, seine Produktionen fast nur Das enthalten und wiedergeben, was an den Dingen jeder Intellekt gleichmäßig auffaßt, also das rein Objektive ist eben der Grund, warum sie Jeden, sobald er sie nur versteht, ansprechen. Daher habe ich gesagt, daß die Genialität in der Objektivität des Geistes bestehe. Jedoch ein absolut objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt ist so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton; dieser nicht, weil doch die Luft nicht von sich selbst in Schwingungen gerathen kann, sondern irgendwie impellirt werden muß; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für sich bestehn, sondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu reden) ein Gehirn nur als Theil eines Organismus möglich ist. Ein unvernünftiger, ja blinder Wille, der sich als Organismus darstellt, ist die Basis und Wurzel eines jeden Intellekts; daher die Mangelhaftigkeit eines jeden und die Züge von Thorheit und Verkehrtheit, ohne welche kein Mensch ist. Also auch hier: „kein Lotus ohne Stengel", und sagt Goethe:

> Noch spukt der Babylon'sche Thurm,
> Sie sind nicht zu vereinen!
> Ein jeder Mann hat seinen Wurm,
> Kopernikus den seinen.

Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beschaffenheit des Subjekts, die Individualität, kommen nun noch die direkt aus dem Willen und seiner einstweiligen Stimmung, also aus dem Interesse, den Leidenschaften, den Affekten des Erkennenden hervorgehenden. Um ganz zu ermessen, wie sehr viel Subjektives unsrer Erkenntniß beigegeben ist, müßte man öfter einen und denselben Vorgang mit den Augen zweier verschieden gesinnter und verschieden betheiligter Leute sein. Da dies nicht angeht, muß uns die Beobachtung genügen, wie sehr verschieden uns selber, zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stimmungen und bei verschiedenen Anlässen, dieselben Personen und Gegenstände sich darstellen.

Allerdings wäre es ein herrliches Ding um unsern Intellekt, wenn er für sich bestände, also ursprüngliche und reine Intelligenz wäre und nicht ein bloß sekundäres Vermögen, welches nothwendig auf einem Willen wurzelt, vermöge dieser Basis aber eine Verunreinigung fast aller seiner Erkenntnisse und Urtheile zu erleiden hat. Denn, wäre Dies nicht, so könnte er ein reines Organ der Erkenntniß und Wahrheit sein. Allein, wie es jetzt steht, wie selten werden wir da ganz klar sehen in einer Sache, bei der wir irgendwie interessirt sind! Es ist kaum möglich, denn bei jedem Argument und jedem hinzukommenden Datum spricht sogleich der Wille mit, und zwar ohne daß man seine Stimme von der des Intellekts selbst unterscheiden könnte, indem ja Beide zu Einem Ich verschmolzen sind. Am deutlichsten wird dies, wenn wir den Ausgang einer uns angelegenen Sache prognosticiren wollen; da verfälscht das Interesse fast jeden Schritt des Intellekts, bald als Furcht, bald als Hoffnung. Es ist kaum möglich dabei klar zu sehn, denn der Intellekt gleicht dann einer Fackel, bei der man lesen soll, während der Nachtwind sie heftig bewegt. Dieserhalb eben ist, unter sehr erregenden Umständen, ein treuer und aufrichtiger Freund von unschätzbarem Werth, weil er, selbst unbetheiligt, die Dinge sieht wie sie sind, während sie unserm Blicke durch die Gaukelei der Leidenschaften verfälscht sich darstellen. — Ein richtiges Urtheil über geschehene, ein richtiges Prognostikon über kommende Dinge können wir nur dann haben, wann sie uns gar nichts angehen, also unser Interesse durchaus unberührt lassen, denn außerdem sind wir nicht unbestochen, vielmehr ist unser Intellekt vom Willen infizirt und inquinirt, ohne daß wir es merken. Daraus und nächstdem aus der Unvollständigkeit oder gar Verfälschung der Data erklärt es sich, daß Leute von Kopf und Kenntnissen, im Vorhersagen des Ausgangs politischer Angelegenheiten, bisweilen toto coelo irren.

Bei Künstlern, Dichtern und Schriftstellern überhaupt gehört zu den subjektiven Verunreinigungen des Intellekts auch Das, was man die Zeitideen, heut zu Tage das „Zeitbewußtsein", zu nennen pflegt, also gewisse im Schwange stehende Ansichten und Begriffe. Der mit ihrer Farbe getünchte Schriftsteller hat sich von ihnen imponiren lassen, statt sie zu übersehn und abzuweisen. Wann nun nach einer kürzern oder längern Reihe von Jahren, jene Ansichten gänzlich verschwunden und verschollen sind, da entbehren seine noch aus jener Zeit vorhandenen Werke der Stütze, die sie an ihnen hatten, und oft erscheinen sie dann unbegreiflich und abgeschmackt, jedenfalls aber wie ein alter Kalender. Nur der ganz ächte Dichter, oder Denker, ist über alle solche Einflüsse erhaben. Schiller sogar hatte in die Kritik der praktischen Vernunft hineingesehn, und sie hatte ihm imponirt, aber Shakespeare hatte nur in die Welt hineingesehn. Darum finden wir, in allen seinen Schauspielen, am deutlichsten oder in den englisch-historischen, die Personen durchgängig durch die Motive des Eigennutzes, oder der Bosheit, in Bewegung gesetzt, mit wenigen und nicht zu grell abstechenden Ausnahmen. Denn Menschen wollte er im Spiegel der Dichtkunst zeigen, nicht moralische Karikaturen, darum erkennt sie Jeder im Spiegel, und seine Werke leben, heute und immerdar. Die Schillerschen Personen im Don Karlos kann man ziemlich scharf in weiße und schwarze, in Engel und Teufel eintheilen, Schon jetzt erscheinen sie sonderbar; was wird es erst über 50 Jahre sein!

Das Leben der Pflanzen geht auf im bloßen Dasein, demnach ist sein Genuß ein rein und absolut subjektives, dumpfes Behagen. Bei den Thieren tritt Erkenntniß hinzu, doch bleibt sie gänzlich auf Motive, und zwar die nächsten, beschränkt. Daher finden auch sie im bloßen Dasein ihre volle Befriedigung, und es reicht zu, ihr Leben auszufüllen. Sie können demnach viele Stunden ganz unthätig zubringen, ohne Unbehagen, oder Ungeduld zu empfinden, obschon sie nicht denken, sondern bloß anschauen. Nur in den allerklügsten Thieren, wie Hunden und Affen, macht sich schon das Bedürfniß der Beschäftigung, und somit die Langeweile fühlbar; daher sie gern spielen, auch wohl sich mit Gaffen nach den Vorübergehenden unterhalten, wodurch sie schon in Eine Klasse mit den menschlichen Fenstergaffern treten, die uns aller Orten entgegenstarren, aber nur wenn man merkt, daß diese Menschen Studenten sind, eigentliche Indignation erregen.

Erst im Menschen hat die Erkenntniß, — d. i. das Bewußtsein von andern Dingen, im Gegensatz des bloßen Selbstbewußtseins,

— einen hohen Grad erreicht und ist, durch Eintritt der Vernunft, bis zur Besonnenheit gestiegen. In Folge hievon kann sein Leben, neben dem bloßen Dasein, auch durch das Erkennen als solches ausgefüllt werden, welches gewissermaaßen ein zweites Dasein, außerhalb der eigenen Person, in andern vorhandenen Wesen und Dingen ist. Allein auch bei ihm beschränkt das Erkennen sich meistentheils auf Motive, jedoch mit Inbegriff der entfernten, welche, wenn in größern Massen umfaßt, „nützliche Kenntnisse" heißen. Hingegen gelangt in ihm das freie, d. h. das zwecklose Erkennen meistens nicht weiter, als Neugier und Bedürfniß der Kurzweil es treiben, ist jedoch in jedem Menschen, wenigstens so weit, vorhanden. Inzwischen, wenn ihm die Motive Rast gestatten, wird auch bei ihm ein großer Theil seines Lebens durch das bloße Dasein ausgefüllt, wovon das häufige Maulaffen und auch diejenige Geselligkeit, welche hauptsächlich im bloßen Beisammensein, bei gar keinem, oder höchst kargem und ärmlichem Gespräche, besteht, Zeugniß ablegen. Ja, die meisten Menschen haben, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtsein, doch im Grunde ihres Herzens, als oberste Maxime und Richtschnur ihres Wandels, den Vorsatz, mit dem kleinstmöglichen Aufwand von Gedanken auszukommen, weil ihnen das Denken eine Last und Beschwerde ist. Demgemäß denken sie nur knapp so viel, wie ihr Berufsgeschäft schlechterdings nöthig macht, und dann wieder so viel, wie ihre verschiedenen Zeitvertreibe, sowohl Gespräche, als Spiele erfordern, die dann aber beide darauf eingerichtet sein müssen, mit einem minimo von Gedanken bestritten werden zu können. Fehlt es jedoch, in arbeitsfreien Stunden, an Dergleichen, so werden sie stundenlang am Fenster liegen, die unbedeutendesten Vorgänge angaffend und so recht eigentlich das ozio lungo d'uomini ignoranti des Ariosto uns veranschaulichen, eher als daß sie ein Buch zur Hand nehmen sollten, weil dies die Denkkraft in Anspruch nimmt.

Nur wo der Intellekt schon das nothwendige Maaß überschreitet, wird das Erkennen, mehr oder weniger, Selbstzweck. Demnach ist es eine ganz abnorme Begebenheit, wenn, in irgend einem Menschen, der Intellekt seine natürliche Bestimmung, also den Dienst des Willens und demgemäß die Auffassung der bloßen Relationen der Dinge, verläßt, um sich rein objektiv zu beschäftigen. Aber eben dies ist der Ursprung der Kunst, der Poesie und der Philosophie, welche also durch ein Organ hervorgebracht werden, das ursprünglich nicht für sie bestimmt ist. Der Intellekt nämlich ist, von Hause aus, ein sauerer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr,

der Wille, vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält. Kommt aber dennoch dieser getriebene Frohnknecht ein Mal dazu, in einer Feierstunde, ein Stück von seiner Arbeit freiwillig, aus eigenem Antrieb und ohne Nebenabsicht, bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung zu verfertigen, — dann ist dies ein ächtes Kunstwerk, ja, wenn hoch getrieben, ein Werk des Genies.

Ein solcher, auf das rein Objektive gerichteter Gebrauch des Intellekts, liegt, wie in seinen höhern Graden allen künstlerischen, poetischen, philosophischen, so auch überhaupt den rein wissenschaftlichen Leistungen zum Grunde, findet selbst schon Statt beim Auffassen und Studiren derselben und ebenfalls im freien, d. h. nicht das persönliche Interesse irgend betreffenden Nachdenken über irgend einen Gegenstand. Ja, derselbe belebt sogar das bloße Gespräch, wenn dessen Thema rein objektiv ist, d. h. in keinerlei Beziehung zum Interesse, folglich dem Willen, der Redenden steht. Jeder solcher rein objektiver Gebrauch des Intellekts verhält sich zum subjektiven, d. h. das persönliche Interesse, wenn auch noch so mittelbar, betreffenden, wie Tanzen zum Gehen; denn er ist, wie das Tanzen, die zwecklose Verwendung überschüssiger Kräfte. Hingegen ist der subjektive Gebrauch des Intellekt allerdings der natürliche, da der Intellekt bloß zum Dienste des Willens entstanden ist. Aber eben deshalb haben wir jenen mit den Thieren gemein; er ist der Sklave der Nothdurft, trägt den Stempel unsrer Armseligkeit und wir erscheinen in ihm so recht als glebae adscripti. Er findet nicht etwa bloß bei der Arbeit und dem persönlichen Treiben Statt, sondern auch in allen Gesprächen über persönliche und überhaupt materielle Angelegenheiten, als da sind Essen, Trinken und sonstige Bequemlichkeiten, sodann der Erwerb und was dazu gehört, benebst Nützlichkeiten jeder Art, selbst wenn sie das gemeine Wesen betreffen; denn das gemeine Wesen bleibt ein gemeines Wesen. Die meisten Menschen sind freilich keines andern Gebrauchs ihres Intellekts fähig, weil dieser bei ihnen bloß ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist und in diesem Dienste gänzlich aufgeht, ohne daß etwas übrig bliebe. Dies eben macht sie so trocken, so thierisch-ernst und zu jedem objektiv unterhaltenden Gespräch unfähig, wie denn auch auf ihrem Gesichte die Kürze des Bandes zwischen Intellekt und Willen sichtbar ist. Der Ausdruck von Beschränktheit, der uns oft auf so niederschlagende Weise daraus entgegentritt, bezeichnet eben nur die Beschränkung ihres gesammten Erkennens auf die Angelegenheiten ihres Willens. Man sieht, daß gerade nur so viel Intellekt da ist, wie der hier gegebene Wille zu seinen Zwecken braucht, und nichts

darüber; hierauf beruht die Vulgarität ihres Ansehns. (Vergl. Welt als W. und V. Bd. II, p. 380, 3. Aufl. 435.) Demgemäß versinkt denn auch ihr Intellekt in Unthätigkeit, sobald der Wille ihn nicht antreibt. Sie nehmen an gar nichts ein objektives Interesse. Ihre Aufmerksamkeit, geschweige Nachdenken, schenken sie keiner Sache, die nicht eine, wenigstens mögliche, Beziehung zu ihrer Person hat; außerdem gewinnt, keine ihnen ein Interesse ab. Nicht ein Mal durch Scherz und Witz werden sie merklich angeregt, hassen vielmehr Alles, was auch nur das leichteste Nachdenken erfordert; allenfalls bringen plumpe Possen sie zum Lachen, außerdem sind sie ernsthafte Bestien; Alles nur weil sie bloß eines subjektiven Interesses fähig sind. Darum eben ist die für sie passende Unterhaltung das Kartenspiel, — und zwar um Geld, weil dies nicht, wie Schauspiel, Musik, Konversation u. s. w. sich in der Sphäre des bloßen Erkennens hält, sondern den Willen selbst, das Primäre, welches überall zu finden sein muß, in Bewegung setzt. Uebrigens sind sie, vom ersten bis zum letzten Athemzuge, Geschäftsleute, die geborenen Lastträger des Lebens. Ihre Genüsse sind alle sinnlich; für andere haben sie keine Empfänglichkeit. Man soll mit ihnen in Geschäften reden, sonst nicht. Geselligkeit mit ihnen ist Degradation, recht eigentliches Sichgemeinmachen. Ihre Gespräche sind es, welche Giordano Bruno (am Schluß der cena delle ceneri) bezeichnet als vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni, welche schlechthin zu meiden er sich selber angelobt. Hingegen ist das Gespräch zwischen Leuten, die nur irgendwie eines rein objektiven Gebrauchs ihres Intellekts fähig sind, und wäre der Stoff auch noch so leicht, und liefe er auf bloßen Scherz hinaus, doch immer schon ein freies Spiel geistiger Kräfte, verhält sich also zu jenem der Andern, wie Tanzen zum Gehen. Ein solches Gespräch ist, in der That, wie wenn Zwei oder Mehrere mit einander tanzen; während jenes andere einem bloßen Marschiren neben oder hinter einander, um anzukommen, gleicht.

Dieser, stets mit der Fähigkeit dazu verbundene Hang zu einem solchen freien und daher abnormen Gebrauch des Intellekts erreicht nun im Genie den Grad, wo das Erkennen zur Hauptsache, zum Zweck des ganzen Lebens wird, das eigene Dasein hingegen zur Nebensache, zum bloßen Mittel herabsinkt, also das normale Verhältniß sich gänzlich umkehrt. Demnach lebt das Genie, im Ganzen genommen, mehr in der übrigen Welt, mittelst der erkennenden Auffassung derselben, als in seiner eigenen Person. Ihm benimmt die ganz abnorme Erhöhung der Erkenntnißkräfte die Möglichkeit, seine

Zeit durch das bloße Dasein und dessen Zwecke auszufüllen; sein Geist bedarf beständiger und starker Beschäftigung. Daher mangelt ihm jene Gelassenheit im Durchführen der breiten Scenen des Alltagslebens und jenes behagliche Aufgehn in diesem, wie es den gewöhnlichen Menschen gegeben ist, die sogar den bloß ceremoniellen Theil desselben mit wahrem Wohlgefallen durchmachen. Demgemäß ist denn auch für das gewöhnliche, praktische Leben, als welches den bloß normalen Geisteskräften angemessen ist, das Genie eine schlechte Ausstattung und, wie jede Abnormität, ein Hinderniß. Denn bei dieser Steigerung der intellektualen Kräfte hat die intuitive Auffassung der Außenwelt eine so große objektive Deutlichkeit erlangt und liefert so viel mehr, als zum Dienste des Willens erforderlich ist, daß dieser Reichthum jenem Dienste geradezu hinderlich wird, indem die Betrachtung der gegebenen Erscheinungen, als solcher und an sich, stets abzieht von der Betrachtung der Beziehungen derselben zum individuellen Willen und unter einander, sonach die ruhige Auffassung dieser stört und verhindert. Zum Dienste des Willens ist vielmehr eine ganz oberflächliche Betrachtung der Dinge hinreichend, die nichts weiter liefert, als die Verhältnisse derselben zu unsern jedesmaligen Zwecken und was mit diesen zusammenhängt, folgentlich aus lauter Relationen besteht, mit möglichster Blindheit gegen alles Uebrige; diese Art der Erkenntniß wird durch eine objektive und vollständige Auffassung des Wesens der Dinge geschwächt und verwirrt. Hier bewährt sich daher der Ausspruch des Laktantius: Vulgus interdum plus sapit: quia tantum quantum opus est sapit. (Lactant. divin. institut. L. III, c. 5.)

Daher also steht das Genie der Fähigkeit zum praktischen Wirken geradezu entgegen, zumal auf dem höchsten Tummelplatze derselben, wo sie sich im politischen Welttreiben hervorthut, weil eben die hohe Vollkommenheit und feine Empfänglichkeit des Intellekts die Energie des Willens hemmt, diese aber, als Kühnheit und Festigkeit auftretend, wenn nur mit einem tüchtigen, geraden Verstande, richtigem Urtheil und einiger Schlauheit ausgestattet, es gerade ist, die den Staatsmann, den Feldherrn, und, wenn sie bis zur Verwegenheit und den Starrsinn geht, unter günstigen Umständen, auch den welthistorischen Charakter macht. Lächerlich aber ist es, bei dergleichen Leuten von Genie reden zu wollen. Ebenso sind es die niedrigeren Grade geistiger Ueberlegenheil, also Klugheit, Schlauheit, und bestimmte, aber einseitige Talente, die zum Fortkommen in der Welt befähigen und leicht das Glück der Person begründen, besonders wenn ihnen hier

Unverschämtheit (wie oben Verwegenheit) beigegeben ist. Denn auf allen diesen niedrigeren Graden der Ueberlegenheit bleibt der Intellekt noch immer seiner natürlichen Bestimmung, dem Dienste des eigenen Willens, getreu, nur daß er ihn mit größerer Genauigkeit und Leichtigkeit verrichtet. Beim Genie hingegen entzieht er sich demselben. Daher ist das Genie dem Glücke der Person entschieden ungünstig; weshalb auch Goethe den Tasso sagen läßt:

„Der Lorbeerkranz ist, wo er dir erscheint,
Ein Zeichen mehr des Leidens, als des Glücks.“

Genie ist demnach für den damit Begabten zwar ein unmittelbarer Gewinn, jedoch kein mittelbarer. — —

Anhang verwandter Stellen.

Der Alltagsmensch scheut die körperliche, aber noch mehr die geistige Anstrengung: darum ist er so unwissend, so gedankenlos und so urtheilslos.

Der Intellekt der gewöhnlichen Leute ist ganz kurz angebunden, nämlich an seinen Anhaltspunkt, den Willen; so, daß er einem kurzen und daher schnell gehenden Pendel oder einem Elongationswinkel mit kurzem radius vector gleicht. Daher kommt es, daß sie an den Dingen eigentlich nichts sehn, als gerade nur ihren Vortheil oder Nachtheil von denselben, diesen aber um so klärer, wodurch eine große Leichtigkeit im Behandeln derselben entsteht. Der geniale Intellekt hingegen sieht die Dinge selbst, und darin besteht seine Befähigung. Dadurch aber wird die Erkenntniß seines Vortheils oder Nachtheils von ihnen verdunkelt oder gar verdrängt, wodurch es gegeschieht, daß jene Andern ihren Weg im Leben meistens viel geschickter gehen, als er. Man kann Beide vergleichen mit zwei Schachspielern, denen man in einem fremden Hause ächt chinesische, überaus schön und künstlich gearbeitete Schachfiguren vorgesetzt hätte. Der Eine verliert, weil die Betrachtung der Figuren ihn stets abzieht und zerstreut; der Andere, ohne Interesse für so etwas, sieht in ihnen bloße Schachfiguren und gewinnt.

Die große Mehrzahl der Menschen ist so beschaffen, daß, ihrer ganzen Natur nach, es ihnen mit nichts Ernst sein kann, als mit Essen, Trinken und sich Begatten. Diese werden Alles, was die seltenen erhabenen Naturen, sei es als Religion oder als Wissenschaft, oder Kunst in die Welt gebracht haben, sogleich als Werkzeuge zu ihren niedrigen Zwecken benutzen, indem sie meistens es zu ihrer Maske machen.

Den Thieren sieht man deutlich an, daß ihr Intellekt bloß im Dienste ihres Willens thätig ist: bei den Menschen ist es, in der Regel, nicht viel anders. Auch ihnen sieht man es durchgängig an; ja Manchen sogar auch noch, daß er nie anders thätig war, sondern stets bloß auf die kleinlichen Zwecke des Lebens und die oft so niedrigen und unwürdigen Mittel dazu gerichtet gewesen ist. Wer einen entschiedenen Ueberschuß von Intellekt, über das zum Dienste des Willens nöthige Maaß hinaus, hat, welcher Ueberschuß dann von selbst in eine ganz betreffende Thätigkeit geräth, deren Ergebniß eine rein objektive Auffassung der Welt und der Dinge sein wird, — ein Solcher ist ein Genie, und das prägt sich in seinem Antlitz aus: minder stark jedoch auch schon jeder Ueberschuß über das besagte dürftige Maaß.

Kein Unterschied des Standes, des Ranges, der Geburt ist so groß, wie die Kluft zwischen den zahllosen Millionen, die ihren Kopf nur als einen Diener des Bauches, d. h. als ein Werkzeug zu den Zwecken des Willens betrachten und gebrauchen, — und den so äußerst Wenigen und Seltenen, welche den Muth haben, zu sagen: Nein, er ist zu gut dazu, er soll bloß zu seinen eigenen Zwecken thätig sein, also zur Auffassung des wundersamen und bunten Schauspiels dieser Welt, um solches nachher wieder zu geben, in dieser oder jener Art, als Bild oder als Erklärung, nach Beschaffenheit des jedesmaligen Individui, das ihn trägt. Dies sind die wahrhaft Edeln, die eigentliche Noblesse der Welt. Die Andern sind Leibeigene, glebae adscripti. Freilich sind hier auch nur Die gemeint, welche nicht bloß den Muth, sondern auch den Beruf und daher das Recht haben, den Kopf vom Dienste des Willens loszusprechen, folglich so, daß es sich des Opfers lohnt. Bei den Uebrigen, wo das Alles nur theilweise vorhanden ist, ist auch jene Kluft nicht so weit; aber eine scharfe Demarkationslinie bleibt doch immer, selbst bei einem kleinen, aber entschiedenen Talent.

Die richtigste Skala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge bloß individuell oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber faßt das Individuelle in Begriffe zusammen, darin eben der Gebrauch seiner Vernunft besteht, und diese Begriffe werden immer allgemeiner, je höher seine Intelligenz steht. Wenn diese Auffassung des Allgemeinen nun auch in die intuitive Erkenntniß dringt und nicht bloß die Begriffe,

sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfaßt wird, so entsteht die Erkenntniß der (Platonischen) Ideen: sie ist ästhetisch, wird, wenn selbstthätig, genial und erreicht den höchsten Grad, wenn sie philosophisch wird, indem alsdann das Ganze des Lebens, der Wesen und ihrer Vergänglichkeit, der Welt und ihres Bestandes, in seiner wahren Beschaffenheit intuitiv aufgefaßt hervortritt und in dieser Form sich als Gegenstand der Meditation dem Bewußtsein aufdrängt. Es ist der höchste Grad der Besonnenheit. — Also zwischen diesem und der bloß thierischen Erkenntniß liegen unzählige Grade, die sich durch das immer allgemeiner Werden der Auffassung unterscheiden.

Was eine Nation an Werken der schönen Künste, Poesie und Philosophie aufzuweisen hat, ist der Ertrag des in ihr vorhanden gewesenen Ueberschusses an Intellekt.

Für Den, der fähig ist, etwas cum grano salis zu verstehn, ließe das Verhältniß des Genies zum Normalmenschen sich vielleicht am deutlichsten folgendermaaßen ausdrücken. Ein Genie ist ein Mensch, der einen doppelten Intellekt hat, den einen für sich, zum Dienste seines Willens, und den andern für die Welt, deren Spiegel er wird, indem er sie rein objektiv auffaßt. Die Summe oder Quintessenz dieser Auffassung wird, nachdem die technische Ausbildung hinzugekommen ist, in Werken der Kunst, der Poesie oder der Philosophie wiedergegeben. Der Normalmensch hingegen hat den ersten Intellekt allein, welchen man den subjektiven nennen kann, wie den genialen den objektiven. Obwohl jener subjektive Intellekt in höchst verschiedenen Graden der Schärfe und Vollkommenheit vorhanden sein kann, so trennt ihn doch noch immer eine bestimmte Abstufung von jenem doppelten Intellekt des Genies, — etwa so, wie die Töne der Bruststimme, wären sie auch noch so hoch, immer noch wesentlich verschieden sind von der Fistel, als welche, gerade so wie die zwei obern Oktaven der Flöte und die Flageollettöne der Geige das Unisono beider Hälften der durch einen Schwingungsknoten getheilten Vibrationssäule der Luft ist, während in der Bruststimme und untern Flötenoktave nur die ganze und ungetheilte Luftsäule vibrirt. Hieraus also läßt sich jene specifische Eigenthümlichkeit des Genies begreifen, welche den Werken und sogar der Physiognomie des damit Begabten so augenfällig aufgeprägt ist; imgleichen ist klar, daß ein solcher doppelter Intellekt dem Dienste des Willens meistens hinderlich sein muß, woraus die bereits oben erwähnte geringe Befähigung des Genies zum praktischen Leben sich erklärt. Besonders

geht ihm die Nüchternheit ab, welche den gewöhnlichen, einfachen Intellekt, er sei scharf oder stumpf, charakterisirt.

Wie das Gehirn als ein Parasit, der vom Organismus genährt wird, ohne direkt zu dessen innerer Oekonomie beizutragen, da oben in seiner festen, wohlverwahrten Behausung ein selbstständiges, unabhängiges Leben führt, so führt der geistig hochbegabte Mensch außer dem Allen gemeinsamen, individuellen Leben noch ein zweites, rein intellektuelles, welches in der steten Zunahme, Berichtigung und Vermehrung nicht des bloßen Wissens, sondern der zusammenhängenden eigentlichen Erkenntniß und Einsicht besteht und unberührt bleibt vom Schicksale der Person, sofern es nicht etwa von diesem in seinem Treiben gestört wird, daher auch es den Menschen über dasselbe und seinem Wechsel erhebt und hinaussetzt. Es besteht in einem steten Denken, Lernen, Versuchen und Ueben, und wird allmählich zur Hauptexistenz, der die persönliche sich als bloßes Mittel zum Zweck unterordnet. Ein Beispiel der Unabhängigkeit und Absonderung dieses intellektuellen Lebens giebt uns Goethe, wenn er, mitten im Feldgetümmel des Champagnekrieges, Phänomene zur Farbenlehre beobachtet und, sobald ihm, unter dem grenzenlosen Elend jenes Feldzuges, eine kurze Rast, in der Festung Luxemburg, gegönnt ist, sogleich die Hefte seiner Farbenlehre vornimmt. So hat er denn uns ein Vorbild hinterlassen, dem wir sollen nachfolgen, (die wir das Salz der Erde sind,) indem wir allezeit unserm intellektuellen Leben ungestört obliegen, wie immer auch das persönliche vom Sturm der Welt ergriffen und erschüttert werden möge, stets eingedenk, daß wir nicht der Magd Söhne sind, sondern der Freien. Als unser Emblem und Familienwappen schlage ich vor einen vom Sturm heftig bewegten Baum, der dabei dennoch seine rothen Früchte auf allen Zweigen zeigt, mit der Umschrift: dum convellor mitescunt, oder auch: conquassata, sed ferax.

Jenem rein intellektuellen Leben des Einzelnen entspricht ein eben solches des Ganzen der Menschheit, deren reales Leben ja ebenfalls im Willen liegt, sowohl seiner empirischen, als seiner transscendenten Bedeutung nach. Dieses rein intellektuelle Leben der Menschheit besteht in ihrer forschreitenden Erkenntniß mittelst der Wissenschaften und in der Vervollkommnung der Künste, welche Beide, Menschenalter und Jahrhunderte hindurch, sich langsam fortsetzen und zu denen ihren Beitrag liefernd, die einzelnen Geschlechter vorübereilen. Dieses intellektuelle Leben schwebt, wie eine ätherische Zugabe, ein sich aus der Gährung entwickelnder wohlriechender Duft über dem weltlichen Treiben, dem eigentlich realen, vom Willen geführten Leben der

Völker, und neben der Weltgeschichte geht schuldlos und nicht blutbefleckt die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaft und der Künste.

Der Unterschied zwischem dem Genie und den Normalköpfen ist allerdings nur ein quantitativer, sofern er ein Unterschied des Grades ist; dennoch wird man versucht, ihn als qualitativ anzusehn, wenn man betrachtet, wie die gewöhnlichen Köpfe, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit, doch eine gewisse gemeinsame Richtung ihres Denkens haben, vermöge welcher, bei gleichem Anlaß, ihrer Aller Gedanken sofort denselben Weg einschlagen und in dasselbe Gleis gerathen; daher die häufige, nicht auf Wahrheit sich stützende Uebereinstimmung ihrer Urtheile, welche so weit geht, daß gewisse Grundansichten von ihnen zu allen Zeiten festgehalten, immer wiederholt und von Neuem vorgebracht werden, während denselben die großen Geister jeder Zeit, offen oder verdeckt, sich widersetzen.

Ein Genie ist ein Mensch, in dessen Kopfe die Welt als Vorstellung einen Grad mehr Helligkeit erlangt hat und deutlicher ausgeprägt dasteht; und da nicht die sorgfältige Beobachtung des Einzelnen, sondern nur die Intensität der Auffassung des Ganzen die wichtigste und tiefste Einsicht liefert, so hat die Menschheit von ihm die größte Belehrung zu erwarten. Er wird sie, wenn er zur Ausbildung gelangt, bald in dieser, bald in jener Form, geben. Man kann demnach das Genie auch definiren als ein ausgezeichnet klares Bewußtsein von den Dingen und dadurch auch von ihrem Gegensatz, dem eigenen Selbst. Zu dem also Begabten sieht die Menschheit auf, nach Aufschlüssen über die Dinge und ihr eigenes Wesen.*).

Inzwischen ist ein Solcher, wie Jeder, was er ist zunächst für sich selbst. Dies ist wesentlich, unausbleiblich und unabänderlich. Was er hingegen für Andere ist, bleibt, als ein Sekundäres, dem Zufall unterworfen. Keinenfalls können sie von seinem Geiste mehr empfangen, als einen Reflex, mittelst eines von beiden Seiten beförderten

---

*) Durch das allerseltenste Zusammentreffen mehrerer höchst günstiger Umstände wird dann und wann, etwa ein Mal im Jahrhundert, ein Mensch geboren mit einem das normale Maaß merklich übersteigenden Intellekt, — dieser sekundären, also in Bezug auf den Willen accidentellen Eigenschaft. Nun kann es lange dauern, ehe er erkannt und anerkannt wird; — da Ersterem der Stumpfsinn, Letzterem der Neid entgegensteht: ist er es aber ein Mal, dann drängen sich die Menschen um ihn und seine Werke, in der Hoffnung, daß von ihm aus irgend ein Licht in das Dunkel ihres Daseins dringen, ja, ein Aufschluß über dasselbe ihnen werden könne, — gewissermaaßen eine von einem (und sei es noch so wenig) höhern Wesen ausgehende Offenbarung.

Versuchs, seine Gedanken mit ihren Köpfen zu denken, in denen solche jedoch immer noch exotische Pflanzen, folglich verkümmert und geschwächt bleiben werden.

Um originelle, außerordentliche, vielleicht gar unsterbliche Gedanken zu haben, ist es hinreichend, sich der Welt und den Dingen auf einige Augenblicke so gänzlich zu entfremden, daß Einem die allergewöhnlichsten Gegenstände und Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, als wodurch eben ihr wahres Wesen sich aufschließt. Das hier Geforderte ist aber nicht etwa schwer, sondern es steht gar nicht in unsrer Gewalt und ist eben das Walten des Genius.*)

Das Genie ist unter den andern Köpfen, was unter den Edelsteinen der Karfunkel; es strahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren. — Auch kann man sagen, es verhalte sich zu ihnen, wie die idioelektrischen Körper zu den bloßen Leitern der Elektricität; daher auch eben es nicht zum eigentlichen, bloßen Gelehrten, der weiter lehrt was er gelernt, geeignet ist, gerade so, wie die idioelektrischen Körper keine Leiter sind. Vielmehr verhält es sich zur bloßen Gelehrsamkeit wie der Text zu den Noten. Ein Gelehrter ist, wer viel gelernt hat, ein Genie Der, von dem die Menschheit lernt, was er von Keinem gelernt hat. — Daher sind die großen Geister, von denen auf hundert Millionen Menschen kaum Einer kommt, die Leuchtthürme der Menschheit, ohne welche diese sich in das grenzenlose Meer der entsetzlichsten Irrthümer und der Verwilderung verlieren würde.

Indessen sieht der eigentliche, simple Gelehrte, etwa der Göttingische Ordinarius, das Genie an ungefähr wie wir den Hasen, als welcher erst nach seinem Tode genießbar und der Zurichtung fähig wird, auf den man daher, so lange er lebt, bloß schießen muß.

Wer von seinem Zeitalter Dank erleben will, muß mit demselben gleich Schritt halten. Dabei aber kommt nie etwas Großes zu Stande. Wer Dieses beabsichtigt, muß daher seine Blicke auf die Nachwelt richten und, mit fester Zuversicht, für diese sein Werk ausarbeiten; wobei es freilich kommen kann, daß er seinen Zeitgenossen unbekannt bleibt und dann Dem zu vergleichen ist, der, genöthigt sein Leben auf einer wüsten Insel zuzubringen, daselbst mühsam ein Denkmal errichtet, künftigen Seefahrern die Kunde von seinem Dasein zu über-

---

*) Das Genie für sich allein kann so wenig originelle Gedanken haben, wie das Weib für sich allein Kinder gebären kann; sondern der äußere Anlaß muß als Vater hinzukommen, das Genie zu befruchten, damit es gebäre.

liefern. Scheint ihm dies hart, so tröste er sich damit, daß sogar den gewöhnlichen, bloß praktischen Menschen, der keine Kompensation dafür zu hoffen hat, oft das gleiche Schicksal trifft. Ein solcher nämlich wird, wenn durch seine Lage begünstigt, auf materiellem Wege produktiv thätig sein, wird erwerben, ankaufen, bauen, urbar machen, anlegen, gründen, einrichten und verschönern, mit täglichem Fleiße und unermüdlichem Eifer. Er wähnt dabei, für sich zu arbeiten; jedoch kommt am Ende Alles nur den Nachkommen zu Gute, und sehr oft nicht ein Mal seinen eigenen. Demnach kann auch er sagen, nos, non nobis, und hat zum Lohn seine Arbeit gehabt. Es geht ihm also nicht besser, als dem Mann vom Genie, der wohl auch für sich Lohn, wenigstens Ehre, hoffte, am Ende aber Alles bloß für die Nachwelt gethan hat. Freilich haben dafür Beide auch viel von den Vorfahren ererbt.

Die erwähnte Kompensation nun aber, welche das Genie voraus hat, liegt in Dem, was es nicht Andern, sondern sich selber ist. Wer hat wohl mehr eigentlich gelebt, als Der, welcher Augenblicke hatte, deren bloßer Nachklang durch die Jahrhunderte und ihren Lärm vernehmbar bleibt? — Ja, vielleicht wäre es für einen solchen das Klügste, wenn er, um ungestört und ungehudelt er selbst zu sein, sich, so lange er lebte, am Genusse seiner eigenen Gedanken und Werke genügen ließe und die Welt nur zum Erben seines reichen Daseins einsetzte, dessen bloßer Abdruck, gleichsam Ichnolith, ihr erst nach seinem Tode zu Theil würde. (Vergl. Byron, Prophecy of Dante, Eingang zu C. IV.)

Zudem aber ist, was ein Mann von Genie vor den Andern voraus hat, nicht auf die Thätigkeit seiner höchsten Kräfte beschränkt. Sondern, wie ein außerordentlich wohlgebauter, gelenker und behender Mensch alle seine Bewegungen mit ausnehmender Leichtigkeit, ja mit Wohlbehagen vollzieht, indem er an der Thätigkeit, zu der er so besonders glücklich ausgestattet ist, unmittelbare Freude hat, dieselbe daher auch oft zwecklos ausübt, wie er ferner, nicht bloß als Seil- oder Solo-Tänzer, die Sprünge macht, die keinem Andern ausführbar sind, sondern auch in den leichtern Tanzschritten, welche Andere ebenfalls machen, ja selbst im bloßen Gange, durchweg seine seltene Federkraft und Behändigkeit verräth; — so wird ein wahrhaft überlegener Geist nicht bloß Gedanken und Werke hervorbringen, die von keinem Andern je ausgehn könnten, und wird nicht in diesen allein seine Größe zeigen, sondern, indem das Erkennen und Denken selbst ihm eine natürliche und leichte Thätigkeit ist, wird er sich in derselben allezeit gefallen,

wird daher selbst das Geringere, auch Andern Erreichbare, doch leichter, schneller, richtiger, als sie, auffassen, wird daher an jeder erlangten Kenntniß, jedem gelösten Problem, jedem sinnreichen Gedanken, sei er nun eigen oder fremd, unmittelbare, lebhafte Freude haben; weshalb denn auch sein Geist, ohne weitern Zweck, fortwährend thätig ist und ihm dadurch zu einer stets fließenden Quelle des Genusses wird, so daß die Langeweile, dieser beständige Hausteufel der Gewöhnlichen, sich ihm nicht nähern kann. Dazu kommt, daß die Meisterwerke der ihm vorhergegangenen oder gleichzeitigen großen Geister eigentlich nur für ihn ganz da sind. Der gewöhnliche, d. h. schlechte, Kopf freut sich auf ein ihm anempfohlenes großes Geistesprodukt etwan so, wie der Podagrist auf einen Ball; wenn gleich Dieser aus Konvenienz hingeht und Jener, um nicht zurückzubleiben, es liest, denn Labruyere hat ganz Recht, wenn er sagt: tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point. — Zudem verhalten alle Gedanken der Geistreichen oder gar Genialen, zu denen der Gewöhnlichen, selbst da, wo sie im Wesentlichen dieselben sind, sich wie mit lebhaften, brennenden Farben ausgemalte Bilder zu bloßen Umrissen oder mit schwachen Wasserfarben illuminirten. — Dies Alles also gehört zum Lohn des Genies, zu seiner Entschädigung für ein einsames Dasein in einer ihm heterogenen und nicht angemessenen Welt. Weil nämlich alle Größe relativ ist, so ist es einerlei, ob ich sage, Kajus sei ein großer Mann gewesen, oder, Kajus habe unter lauter erbärmlich kleinen Leuten leben müssen, denn Brobdingnak und Lilliput sind nur durch den Ausgangspunkt verschieden. So groß daher, so bewunderungswürdig, so unterhaltend der Verfasser unsterblicher Werke seiner langen Nachwelt erscheint, so klein, so erbärmlich, so ungenießbar müssen ihm, während er lebte, die andern Menschen erschienen sein. Dies habe ich gemeint, wo ich gesagt habe, daß, wenn vom Fuße des Thurmes bis zur Spitze 300' sind, zuverlässig von der Spitze bis zum Fuß gerade auch 300' sein werden*).

Demzufolge hätte man sich nicht wundern sollen, wenn man die Leute von Genie meistens ungesellig, mitunter abstoßend gefunden hat; denn nicht Mangel an Geselligkeit ist daran Schuld, sondern ihr Wandel durch diese Welt gleicht dem eines Spaziergängers an einem schönen, frühen Morgen, wo er, mit Entzücken, die Natur betrachtet,

---

*) Die großen Geister sind den kleinen Geistern deshalb einige Schonung schuldig; weil sie eben nur vermöge der Kleinheit Dieser große Geister sind; indem Alles relativ ist.

in ihrer ganzen Frische und Pracht, jedoch an diese sich zu halten hat; denn Gesellschaft ist nicht zu finden, sondern höchstens nur Bauern, die, zur Erde gebückt, das Land bestellen. So kommt es denn oft, daß ein großer Geist seinem Monolog vor den in der Welt zu haltenden Dialogen den Vorzug giebt, läßt er sich dennoch ein Mal zu einem solchen herbei; so kann es kommen, daß die Leere desselben ihn doch wieder in den Monolog zurückfallen läßt, indem er den Interlokutor vergißt, oder wenigstens unbekümmert, ob dieser ihn verstehe oder nicht, zu ihm redet wie das Kind zur Puppe.

Bescheidenheit in einem großen Geiste würde den Leuten wohl gefallen, nur ist sie leider eine contradictio in adjecto. Ein solcher nämlich müßte den Gedanken, Meinungen und Ansichten, wie auch der Art und Manier der Andern, und zwar jener Andern, deren Zahl Legio ist, Vorzug und Werth vor seinen eigenen einräumen und diese, stets sehr davon abweichenden, jenen unterordnen und anbequemen, oder auch sie ganz unterdrücken, um jene walten zu lassen. Dann aber würde er eben nichts, oder dasselbe hervorbringen und leisten, was auch die Andern. Das Große, Aechte und Außerordentliche kann er vielmehr nur hervorbringen, sofern er die Art und Weise, die Gedanken und Ansichten seiner Zeitgenossen für nichts achtet, ungestört schafft, was sie tadeln, und verachtet, was sie loben. Ohne diese Arroganz wird kein großer Mann. Sollte nun aber sein Leben und Wirken etwa in eine Zeit gefallen sein, die ihn nicht erkennen und schätzen kann, so bleibt er doch immer er selbst und gleicht dann einem vornehmen Reisenden, der die Nacht in einer elenden Herberge zubringen muß; er reist am andern Tage vergnügt weiter.

Allenfalls kann jedoch ein denkender oder dichtender Kopf mit seinem Zeitalter schon zufrieden sein, wenn es ihm nur vergönnt, in seinem Winkel ungestört zu denken und zu dichten, und mit seinem Glück, wenn es ihm einen Winkel schenkt, in welchem er denken und dichten kann, ohne sich um die Andern kümmern zu müssen.

Denn daß das Gehirn ein bloßer Arbeiter im Dienste des Bauches sei, ist freilich das gemeinsame Loos fast aller Derer, die nicht von der Arbeit ihrer Hände leben, und sie wissen sich recht gut darin zu finden. Aber für die großen Köpfe, d. h. für Die, deren cerebrale Kräfte über das zum Dienste des Willens erforderliche Maaß hinausgehn, ist es eine Sache zum verzweifeln. Daher wird ein Solcher es vorziehn, nöthigenfalls in der beschränktesten Lage zu leben, wenn sie ihm den freien Gebrauch seiner Zeit zur Entwickelung und Anwendung seiner Kräfte, also die für ihn unschätzbare Muße gewährt.

Anders freilich steht es mit den gewöhnlichen Leuten, deren Muße, ohne objektiven Werth, sogar für sie nicht ohne Gefahr ist; sie scheinen Dies zu fühlen. Denn die zu beispielloser Höhe gestiegene Technik unsrer Zeit giebt, indem sie die Gegenstände des Luxus vervielfältigt und vermehrt, den vom Glücke Begünstigteren die Wahl zwischen mehr Muße und Geistesbildung einerseits und mehr Luxus und Wohlleben, bei angestrengter Thätigkeit, andrerseits; sie wählen, charakteristisch, in der Regel das Letztere und ziehn den Champagner der Muße vor. Dies ist auch konsequent, denn ihnen ist jede Geistesanstrengung, die nicht den Zwecken des Willens dient, eine Thorheit, und die Neigung dazu nennen sie Excentricität. Danach wäre das Beharren bei den Zwecken des Willens und Bauches die Koncentricität; auch ist allerdings der Wille das Centrum ja und der Kern der Welt.

Im Ganzen jedoch sind dergleichen Alternativen kein gar häufiger Fall. Denn, wie die meisten Menschen einerseits keinen Ueberfluß am Gelde haben, sondern knapp das Nothdürftige, so auch andererseits nicht am Verstand. Sie haben dessen knapp so viel, wie zum Dienste ihres Willens, d. h. zur Betreibung ihres Erwerbs, ausreicht. Dies gethan, sind sie froh, maulaffen zu dürfen oder sich an sinnlichen Genüssen, auch wohl an kindischen Spielen zu ergötzen, an Würfeln, oder auch sie führen mit einander die plattesten Diskurse oder sie putzen sich heraus und machen dann einander Bücklinge. Schon Derer, die einen ganz kleinen Ueberfluß intellektueller Kräfte haben, sind Wenige. Wie nun Die, welche einen kleinen Ueberschuß am Gelde haben, sich ein Plaisir machen, so machen auch diese sich ein intellektuelles Plaisir. Sie betreiben irgend ein liberales Studium, das nichts abwirft, oder eine Kunst, und sind überhaupt schon eines objektiven Interesses in irgend einer Art fähig, daher man auch ein Mal mit ihnen konversiren kann. Mit den Andern hingegen ist es besser, sich nicht einzulassen; denn mit Ausnahme der Fälle, wo sie gemachte Erfahrungen erzählen, aus ihrem Fache etwas berichten, oder allenfalls etwas von einem Andern Gelerntes beibringen, wird, was sie sagen, nicht des Anhörens werth sein, was man aber ihnen sagt werden sie selten recht verstehen und fassen, auch wird es meistens ihren Ansichten zuwiderlaufen. Balthazar Gracian bezeichnet sie daher sehr treffend als hombres que no lo son, — Menschen, die keine sind, und dasselbe sagt Giordano Bruno (della Causa, Dial. I.) mit diesen Worten: quanta differenza sia di contrattare e ritrovarsi tra gli uomini, e tra color, che son fatti ad imagine e similitudine di quelli (S. opp. ed. Wagner, Vol. I, p. 224), welches letztere Wort wunder-

voll übereinstimmt mit dem Ausspruch des Kural: „Das gemeine Volk sieht wie Menschen aus; Etwas diesem Gleiches hab' ich nie gesehn.“ (S. den Kural des Tiruvalluver, übersetzt von Graul, S. 140.) — Für das Bedürfniß aufheiternder Unterhaltung und um der Einsamkeit die Oede zu benehmen, empfehle ich hingegen die Hunde, an deren moralischen und intellektuellen Eigenschaften man fast allemal Freude und Befriedigung erleben wird.

Indessen wollen wir überall uns hüten, ungerecht zu werden. Wie mich oft die Klugheit und bisweilen wieder die Dummheit meines Hundes in Erstaunen gesetzt hat, nicht anders ist es mir mit dem Menschengeschlechte gegangen. Unzählige Male hat mich die Unfähigkeit, gänzliche Urtheilslosigkeit und Bestialität desselben in Entrüstung versetzt und habe ich in den alten Stoßseufzer

> Humani generis mater nutrixque profecto
> Stultitia est,

einstimmen müssen. Allein zu andern Zeiten wieder bin ich darüber erstaunt, wie bei einem solchen Geschlechte vielerlei nützliche und schöne Künste und Wissenschaften, wenn auch stets von den Einzelnen, den Ausnahmen, ausgegangen, doch haben entstehn, Wurzel fassen, sich erhalten und vervollkommnen können, und wie dies Geschlecht, mit Treue und Ausdauer, die Werke großer Geister, den Homer, den Platon, den Horaz u. s. w., zwei bis drei Jahrtausende hindurch, mittelst Abschreiben und Aufbewahren sich erhalten und vor dem Untergang geschützt hat, unter allen Plagen und Gräueln seiner Geschichte, wodurch es bewiesen hat, daß es den Werth derselben erkannte, imgleichen über specielle, einzelne Leistungen, mitunter auch über Züge von Geist, oder Urtheil, wie durch Inspiration, bei Solchen die übrigens zum großen Haufen gehören, ja, bisweilen sogar bei diesem selbst, wann er, wie meistens, sobald nur sein Chorus groß und vollständig geworden, sehr richtig urtheilt, wie der Zusammenklang auch ungeschulter Stimmen, wenn nur ihrer sehr viele sind, stets harmonisch ausfällt. Die hierüber Hinausgehenden, welche man als Genies bezeichnet, sind bloß die lucida intervalla des ganzen Menschengeschlechts. Sie leisten demnach was den Uebrigen schlechthin versagt ist. Demgemäß ist denn auch ihre Originalität so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern selbst die Individualität eines Jeden von ihnen so stark ausgeprägt ist, daß zwischen allen je dagewesenen Genies ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet, vermöge dessen jedes

derselben an seinen Werken der Welt ein Geschenk dargebracht hat, welches sie außerdem von gar keinem Andern in der gesammten Gattung jemals hätte erhalten können. Darum eben ist Ariosto's natura lo fece, e poi ruppe lo stampo ein so überaus treffendes und mit Recht berühmtes Gleichniß.

Vermöge des endlichen Maaßes der menschlichen Kräfte überhaupt ist jeder große Geist dies nur unter der Bedingung, daß er, auch intellektuell, irgend eine entschieden schwache Seite habe, also eine Fähigkeit, in welcher er bisweilen sogar den mittelmäßigern Köpfen nachsteht. Es wird die sein, welche seiner hervorstechenden Fähigkeit hätte im Wege stehen können; doch wird es immer schwer halten, sie, selbst beim gegebenen Einzelnen, mit Einem Worte zu bezeichnen. Eher läßt es sich indirekt ausdrücken; z. B. Platons schwache Seite ist gerade die, worin des Aristoteles Stärke besteht; und vice versa. Kant's schwache Seite ist Das, worin Goethe groß ist; und vice versa.

Die Menschen verehren auch gern irgend etwas; nur hält ihre Verehrung meistens vor der unrechten Thür, woselbst sie stehn bleibt, bis die Nachwelt kommt, sie zurechtzuweisen. Nachdem dies geschehen ist, artet die Verehrung, welche der gebildete große Haufe dem Genie zollt, gerade so wie die, welche die Gläubigen ihren Heiligen widmen, gar leicht in läppischen Reliquiendienst aus. Wie Tausende von Christen die Reliquien eines Heiligen anbeten, dessen Leben und Lehre ihnen unbekannt ist; wie die Religion Tausender von Buddhaisten viel mehr in der Verehrung des Dalada (heiligen Zahns) oder sonstigen Dhatu (Reliquie)*), ja, der sie einschließenden Dagoba (Stupa), oder der heiligen Patra (Eßnapf), oder der versteinerten Fußstapfe, oder des heiligen Baumes, den Buddha gesäet hat, besteht, als in der gründlichen Kenntniß und treuen Ausübung seiner hohen Lehre, so wird Petrarka's Haus in Arqua, Tasso's angebliches Gefängniß in Ferrara, Shakespeare's Haus in Stratford, nebst seinem Stuhl darin, Goethe's Haus in Weimar, nebst Mobilien, Kant's alter Hut, imgleichen die respektiven Autographen von Vielen aufmerksam und ehrfurchtsvoll angegafft, welche die Werke der Männer nie gelesen haben. Sie können nun eben weiter nichts, als gaffen. Bei den Intelligenteren jedoch liegt der Wunsch zum Grunde, die Gegenstände, welche ein großer Geist oft vor Augen hatte, zu sehn, wobei, durch

*) Vergl. Spence Haroy, Eastern Monachism, London 1850, p. 224 und 216; Manual of Budhism, London 1853, p. 351.

eine seltsame Illusion, die Verwechselung obwaltet, daß sie mit dem Objekt auch das Subjekt zurückbrächten, oder daß von diesem dem Objekt etwas ankleben müßte. Ihnen verwandt sind Die, welche eifrig bemüht sind, das Stoffliche der Dichterwerke, z. B. die Faustsage und ihre Litteratur, sodann die realen persönlichen Verhältnisse und Begebenheiten im Leben des Dichters, die zu seinem Werke Anlaß gegeben, zu erforschen und gründlich kennen zu lernen; sie gleichen Dem, der im Theater eine schöne Dekoration sieht und nun auf die Bühne eilt, die hölzernen Gerüste, von denen sie getragen wird, zu besichtigen. Beispiele genug geben uns jetzt die kritischen Forscher nach dem Faust und der Faustsage, nach der Friederike in Sesenheim, dem Gretchen in der Weißadlergasse und der Familie der Lotte Werthers u. s. w. Sie belegen die Wahrheit, daß die Menschen nicht für die Form, d. h. die Behandlung und Darstellung, sich interessiren, sondern für den Stoff, sie sind stoffartig. Die aber, welche, statt die Gedanken eines Philosophen zu studiren, sich mit seiner Lebensgeschichte bekannt machen, gleichen denen, welche, statt mit dem Gemälde, sich mit dem Rahmen beschäftigen, den Geschmack seiner Schnitzerei und den Werth seiner Vergoldung überlegend.

So weit gut. Aber nun giebt es noch eine Klasse, deren Antheil ebenfalls auf das Materiale und Persönliche gerichtet ist, welche aber auf diesem Wege weiter geht und zwar bis zur gänzlichen Nichtswürdigkeit. Dafür nämlich, daß ein großer Geist ihnen die Schätze seines Innersten eröffnet und durch die äußerste Anstrengung seiner Kräfte Werke hervorgebracht hat, welche nicht nur ihnen, sondern auch ihren Nachkommen, bis in die zehnte, ja zwanzigste Generation zur Erhebung und Erleuchtung gereichen, dafür also, daß er der Menschheit ein Geschenk gemacht, dem kein anderes gleichkommt, dafür halten diese Buben sich berechtigt, seine moralische Person vor ihren Richterstuhl zu ziehn, um zu sehen, ob sie nicht dort irgend einen Makel an ihm entdecken können, zur Linderung der Pein, die sie in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl beim Anblick eines großen Geistes empfinden. Daher rühren z. B. die weitläuftigen, in unzähligen Büchern und Journalen geführten Untersuchungen des Lebens Goethe's von der moralischen Seite, wie etwa, ob er nicht dieses oder jenes Mädel, mit dem er als Jüngling eine Liebelei gehabt, hätte heirathen sollen und müssen; ob er nicht hätte sollen, statt bloß redlich dem Dienste seines Herrn obzuliegen, ein Mann des Volks, ein deutscher Patriot, würdig eines Sitzes in der Paulskirche, sein u. dgl. m. — Durch solchen schreienden Undank und hämische Verkleinerungssucht

beweisen jene unberufenen Richter, daß sie moralisch eben solche Lumpe sind, wie intellektuell, — womit viel gesagt ist.*)

Das Talent arbeitet um Geld und Ruhm; hingegen ist die Triebfeder, welche das Genie zur Ausarbeitung seiner Werke bewegt, nicht so leicht anzugeben. Geld wird ihm selten dafür. Der Ruhm ist es nicht, so etwas können nur Franzosen meinen. Der Ruhm ist zu unsicher und, in der Nähe betrachtet, von zu geringem Werth:

Responsura tuo nunquam est par fama labori.

Ebenfalls ist es nicht geradezu das eigene Ergötzen, denn dieses wird von der großen Anstrengung fast überwogen. Vielmehr ist es ein Instinkt ganz eigener Art, vermöge dessen das geniale Individuum getrieben wird, sein Schauen und Fühlen in dauernden Werken auszudrücken, ohne sich dabei eines ferneren Motivs bewußt zu sein. Im Ganzen genommen, geschieht es aus derselben Nothwendigkeit, mit welcher der Baum seine Früchte trägt, und erfordert von außen nichts weiter, als einen Boden, auf dem das Individuum gedeihen kann. Näher betrachtet, ist es, als ob in einem solchen Individuum der Wille zum Leben, als Geist der Menschengattung, sich bewußt würde, hier eine größere Klarheit des Intellekts, durch einen seltenen Zufall, auf eine kurze Spanne Zeit, erlangt zu haben und nun wenigstens die Resultate, oder Produkte, jenes klaren Schauens und Denkens, für die ganze Gattung, die ja auch dieses Individuums eigenstes Wesen ist, zu erwerben trachtete, damit das Licht, welches davon ausgeht, nachmals wohlthätig einbrechen möge in die Dunkelheit und Dumpfheit des gewöhnlichen Menschenbewußtseins. Hieraus also entsteht jener Instinkt, welcher das Genie treibt, ohne Rücksicht auf Belohnung, Beifall, oder Theilnahme, vielmehr mit Vernachlässigung der Sorge für sein persönliches Wohl, emsig und einsam, mit größter Anstrengung seine Werke zu vollenden, dabei mehr an die Nachwelt, als an die Mitwelt, durch welche es nur irre geleitet werden würde, zu denken, weil jene ein größerer Theil der Gattung ist und weil im Laufe der Zeit die wenigen Urtheilsfähigen einzeln heran kommen. Es steht unterdessen meistens mit ihm, wie Goethe seinen Künstler klagen läßt:

---

*) Nichtsdestoweniger und trotz dieses heftigen Widerspruchs Schopenhauers bleibt doch das früher von liberalen deutschen Publicisten und Historikern über Goethes mangelnden Sinn für politische Freihet gefällte Urtheil in seiner vollen Berechtigung bestehen. A. d. H.

„Ein Fürst, der die Talente schätzte
Ein Freund, der sich mit mir ergötzte
Die haben leider mir gefehlt.
Im Kloster fand ich dumpfe Gönner;
So hab' ich, emsig, ohne Kenner
Und ohne Schüler mich gequält."

Sein Werk, als ein heiliges Depositum und die wahre Frucht seines Daseins, zum Eigenthum der Menschheit zu machen, es niederlegend für eine besser urtheilende Nachwelt, Dies wird ihm dann zum Zweck, der allen andern Zwecken vorgeht und für den er eine Dornenkrone trägt, welche einst zum Lorbeerkranze ausschlagen soll. Auf die Vollendung und Sicherstellung seines Werkes koncentrirt sein Streben sich eben so entschieden, wie das des Insekts, in seiner letzten Gestalt, auf die Sicherstellung seiner Eier und Vorsorge für die Brut, deren Dasein es nie erlebt: es deponirt die Eier da, wo sie, wie es sicher weiß, einst Leben und Nahrung finden werden, und stirbt getrost.

Anhang.

A. Das bisherige Mißlingen der Philosophie ist nothwendig und daraus erklärlich, daß dieselbe, statt sich auf das tiefere Verständniß der gegebenen Welt zu beschränken, sogleich darüber hinaus will und die letzten Gründe alles Daseins, die ewigen Verhältnisse aufzufinden sucht, welche zu denken unser Intellekt ganz unfähig ist, dessen Fassungskraft durchaus nur für Das taugt, was die Philosophen bald endliche Dinge, bald Erscheinungen genannt haben, kurzum die flüchtigen Gestalten dieser Welt und Das, was für unsere Person, unsere Zwecke und unsere Erhaltung taugt; er ist immanent. Daher soll seine Philosophie auch immanent sein und nicht sich versteigen zu überweltlichen Dingen, sondern sich darauf beschränken, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehn; die giebt Stoff genug.

B. Wenn es so ist, so haben wir an unserm Intellekt ein armseliges Geschenk der Natur: wenn er bloß taugt, die Verhältnisse zu fassen, die unsere erbärmliche, individuelle Existenz betreffen und bloß während der kurzen Spanne unsers zeitlichen Daseins bestehn, hingegen Das, was allein werth ist, ein denkendes Wesen zu interessiren, — die Erklärung unsers Daseins überhaupt und die Auslegung der Verhältnisse der Welt im Ganzen, kurz die Lösung des Räthsels dieses Lebenstraumes, — wenn dies Alles gar nicht in ihn hineingeht und er es nimmermehr, auch wenn es ihm dargelegt würde, zu fassen vermöchte, — dann finde ich den Intellekt nicht werth, ihn auszubilden und mit ihm mich zu beschäftigen; er ist ein Ding, nicht werth, sich danach zu bücken.

A. Mein Freund, wenn wir mit der Natur hadern, behalten wir gewöhnlich Unrecht. Bedenke: Natura nihil facit frustra nec supervacaneum. Wir sind eben bloß zeitliche, endliche, vergängliche traumartige, wie Schatten vorüberfliegende Wesen; was sollte solchen

ein Intellekt, der unendliche, ewige, absolute Verhältnisse faßte? Und wie sollte ein solcher Intellekt diese Verhältnisse wieder verlassen, um sich zu den für uns allein realen, allein uns wirklich betreffenden, kleinen Verhältnissen unsers ephemeren Daseins zu wenden und noch für diese zu taugen? Die Natur würde durch Verleihung eines solchen Intellekts nicht nur ein unermeßlich großes Frustra gemacht, sondern ihren Zwecken mit uns geradezu entgegen gearbeitet haben. Denn was würde es taugen, wie Shakespeare sagt:

we fools of nature,
So horribly to shake our disposition,
With thoughts beyond the reaches of ur souls.
(Hamlet, act I, sc. 4.)4*)

Würde eine solche vollkommene und erschöpfende metaphysische Einsicht uns nicht zu aller physischen, zu allem unsern Thun und Treiben unfähig machen, vielleicht uns für immer in ein erstarrendes Entsetzen versenken, wie Den, der ein Gespenst gesehen? —

B. Es ist aber eine verruchte petitio principii, die du machst, daß wir bloß zeitliche, vergängliche, endliche Wesen sind: wir sind zugleich unendlich, ewig, das ursprüngliche Princip der Natur selbst; daher ist es wohl der Mühe werth, unablässig zu suchen, „ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe."

A. Nach deiner eigenen Metaphysik sind wir Das nur in gewissem Sinne, als Ding an sich, nicht als Erscheinung; als inneres Princip der Welt, nicht als Individuen; als Wille zum Leben, nicht als Subjekte des individuellen Erkennens. Hier ist nur von unserer intelligenten Natur die Rede, nicht vom Willen, und als Intelligenzen sind wir individuell und endlich, demgemäß ist auch unser Intellekt ein solcher. Der Zweck unsers Lebens (daß ich mir einen metaphorischen Ausdruck erlaube) ist ein praktischer, kein theoretischer; unser Thun, nicht unser Erkennen gehört der Ewigkeit an; dieses Thun zu leiten und zugleich unserm Willen einen Spiegel vorzuhalten, ist unser Intellekt da, und dies leistet er. Ein Mehreres würde ihn höchst wahrscheinlich hiezu untauglich machen, sehn wir doch schon das Genie, diesen kleinen Ueberschuß von Intellekt, der Laufbahn des damit begabten Individuums hinderlich sein und es äußerlich unglücklich machen, wenn es auch innerlich beglücken mag.

---

*) Nach der Schlegel-Tieck'schen Uebersetzung:
daß wir Narren der Natur,
So furchtbarlich uns schütteln mit Gedanken,
Die unsre Seele nicht erreichen kann?

B. Wohl, daß du mich an das Genie erinnerst! es wirft zum Theil die Thatsachen um, die du rechtfertigen willst; bei ihm ist die theoretische Seite abnorm überwiegend über die praktische. Wenn es auch nicht ewige Verhältnisse fassen kann, so sieht es doch schon etwas tiefer in die Dinge dieser Welt, attamen est quodam prodire tenus. Und allerdings macht schon Dies den damit begünstigten Intellekt zum Auffassen der endlichen, irdischen Verhältnisse weniger tauglich und einem Teleskop im Theater vergleichbar. Hier scheint der Punkt zu sein, wo wir uns einigen, und bei dem unsre gemeinsame Betrachtung stille steht.

Die Welt als Wille.

Erste Betrachtung:

Die Objektivation des Willens.

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

Einleitung.

Im vorstehenden Buch II der „Welt als Wille und Vorstellung" tritt Schopenhauer in das Centrum seiner Metaphysik ein. Die Willenslehre enthält die eigentlichen Principien seiner Philosophie. Wir enthalten uns einer Analyse dieses Haupt- und Grundbegriffs und verweisen auf die Darstellung selbst, welche klar und überzeugend ist.

Dagegen wollen wir hier auf ein den ganzen Charakter der Schopenhauer'schen Philosophie bestimmendes Moment hinweisen, welches doch eine Consequenz der Einfachheit und Unzweideutigkeit jenes Alles beherrschenden Grundbegriffs, des „Willens", ist. Wir meinen die trotz aller unzweifelhaft vorhandenen Lücken doch überall sichtbare Architektonik dieses Systems. Schopenhauer selbst betont an einer Stelle der „Parerga" Bd. I, S. 140 diesen Punkt auf das Nachdrücklichste: „Wohl kaum ist irgend ein philosophisches System so einfach und aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, wie das meinige; daher sich dasselbe mit Einem Blicke leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Dieses beruht zuletzt auf der völligen Einheit und Uebereinstimmung seiner Grundgedanken, und ist überhaupt ein günstiges Zeichen für seine Wahrheit, die ja der Einfachheit verwandt ist: simplex sigillum veri. Man könnte mein System bezeichnen als immanenten Dogmatismus. Denn seine Lehrsätze sind zwar dogmatisch, gehen jedoch nicht über die in der Erfahrung gegebene Welt hinaus, sondern erklären bloß, was diese sei, indem sie dieselbe in ihre letzten Bestandtheile zerlegen. Nämlich der alte von Kant umgestoßene Dogmatismus ist transcendent, indem er über die Welt hinausgeht, um sie aus etwas Anderm zu erklären; er macht sie zur Folge eines Grundes, auf welchen er aus ihr schließt. Meine Philosophie hingegen hub mit dem Satze an, daß es allein in der Welt und unter Voraussetzung derselben Gründe und Folgen gebe, indem der Satz vom Grunde, in seinen vier Gestalten, bloß die allgemeinste Form des Intellekts sei, in diesem aber allein, als dem wahren locus mundi, die objektive Welt dastehe."

„In andern philosophischen Systemen ist die Consequenz dadurch zu Stande gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hierzu aber muß noth-

wendigerweise der eigentliche Gehalt des Systems schon in den alleroberſten Sätzen vorhanden sein, wodurch dann das Uebrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders, als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge der demonstrativen Ableitung wird am fühlbarsten bei Chr. Wolf; aber sogar Spinoza, der jene Methode streng verfolgte, hat diesem Nachtheil derselben nicht ganz entgehen können, wiewohl er, durch seinen Geist, dafür zu compensiren gewußt hat. Meine Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die, in meinem Systeme, so sehr wie irgend einem, vorhandene strenge Consequenz ist in der Regel nicht eine auf bloß logischem Wege gewonnene; vielmehr ist es diejenige natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, daß ihnen sämmtlich die intuitive Erkenntniß, nämlich die anschauliche Auffassung desselben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts, also der realen Welt, in allen ihren Phänomenen, unter Berücksichtigung des Bewußtseins, darin sie sich darstellt, zum Grunde liegt. Deßhalb auch habe ich über die Zusammenstimmung meiner Sätze stets außer Sorge sein können; sogar noch dann, wenn einzelne derselben mir, wie bisweilen eine Zeit lang der Fall gewesen, unvereinbar schienen, denn die Uebereinstimmung fand sich nachher richtig von selbst ein, in dem Maaße, wie die Sätze vollzählig zusammen kamen; weil sie bei mir eben nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, die ja niemals fehlen kann. Dieses ist dem analog, daß wir bisweilen, wenn wir ein Gebäude zum ersten Mal und nur von Einer Seite erblicken, den Zusammenhang seiner Theile noch nicht verstehen, jedoch gewiß sind, daß nichts fehlt und sich zeigen wird, sobald wir ganz herumkommen. Diese Art der Zusammenstimmung aber ist, vermöge ihrer Ursprünglichkeit und weil sie unter beständiger Controlle der Erfahrung steht, eine vollkommen sichere. Hingegen jene abgeleitete, die der Syllogismus allein zu Wege bringt, kann leicht einmal falsch befunden werden, sobald nämlich irgend ein Glied der langen Kette unächt, locker befestigt, oder sonst fehlerhaft beschaffen ist.“ . . . .

Man hat bekanntlich Schopenhauer den Vorwurf gemacht, daß er sein Realprincip der Welt und demnach den Grundbegriff seiner Philosophie „Wille“ genannt hat, indem man das anthropomorphische Element dieses Ausdrucks und seine Uebertragung auf das Universum tadelte. (Dieser Tadel ist u. A. auch von Bona Jürgen Meyer in Bonn ausgesprochen worden.) Schopenhauer, der allerdings Meyer's Schrift „Schopenhauer als Mensch und Denker (1872) nicht kennen konnte, da sie zwölf Jahre nach dessen Tode erschien, vertheidigt jenen Ausdruck auch solchen Kritikern gegenüber, welche die Willenslehre noch bei seinen Lebzeiten beurtheilten. „Von einem Willen, sagt er, läßt auch der Theismus die Welt ausgehen, von einem Willen die Planeten in ihre Bahnen geleitet und eine Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen werden, nur daß er kindischer Weise diesen Willen nach außen verlegt und

ihn erst mittelbar, nämlich unter Dazwischentretung der Erkenntniß und der Materie, nach menschlicher Art, auf die Dinge einwirken läßt, während bei mir der Wille nicht sowohl auf die Dinge, als in ihnen wirkt; ja sie selbst gar nichts anderes, als eben seine Sichtbarkeit sind." . . . . .

Trotz dieser unzweideutigen Klarstellung des Ausdrucks ist jener Vorwurf doch noch vielfach in mancherlei historisch-kritischen Darstellungen der Schopenhauer'schen Willenslehre wiederholt worden, und zwar nicht ohne Berechtigung. Man hatte nämlich gefragt, mit welchem Rechte Schopenhauer den psychologischen Terminus „Willen", dessen Inhalt und Umfang wir genau kennen, auf jenes metaphysische Realprincip der Welt, welches wir nicht kennen, überträgt. Man sah in diesem Verfahren eine unberechtigte Erweiterung jenes Begriffs, der doch die Grundlage der ganzen Schopenhauerschen Philosophie bildet. An diese Streitfrage hat sich dann zwischen den Anhängern und Gegnern Schopenhauers eine lange Polemik geknüpft.

Ob das Willensprincip Schopenhauers ein „originales" zu nennen ist, oder ob und wie er sich hierbei an die von ihm so heftig bekämpften spekulativen Denker Fichte, Schelling und Hegel angelehnt habe, darüber ist vielfach gestritten worden. Einer der frühesten und unabhängigsten Kritiker Schopenhauers, Rudolf Seydel in Leipzig, ein Anhänger des spekulativen Theisten und Halbhegelianers Weiße, neigt sich in seiner Schrift „Schopenhauers philosophisches System" (1857) entschieden der Ansicht zu, daß Schopenhauer seinen Vorgängern nicht blos den Gedanken des Entwickelungsprozesses der Welt (stufenweise Objektivation des „Willens"), dem ja auch der immanente Gegensatz (Intellekt und Wille) nicht fehlt und der als Entwickelung zu immer höherer Freiheit (in der Aesthetik und Ethik) sich darstellt, sondern auch jenes Willensprincip selbst denselben, insbesondere aber Schelling zu verdanken habe. Freilich behauptet dieser theistische Gegner Schopenhauers auch, dieser habe „das große spekulative Princip jener Denker herabgedrückt zu einem empirischen Realgrunde, den er, nunmehr, seines Ursprungs eingedenk, seinen Meistern als selbstständigen Fund entgegenhält". (S. 69.) Aber Schopenhauers Metaphysik, meint Seydel, trage die Züge beider Gestalten der Identitätsphilosophie an sich. Der idealrealistischen von Fichtes zweiter Periode nnd der realidealistischen der zweiten Periode Schellings und Hegels, soweit letzterer mit ersterem übereinstimmt, an sich. — An letztere zwei erinnere die ganze naturphilosophische Durchführung der Objektivation, an erstere die hiermit unvereinbare Lehre von der Identität des Wollens und Vorstellens. Dieser Widerspruch zwinge Schopenhauer zuweilen, die Objektivation nicht als reale Bethätigung des Willens, sondern als Objektivation nur im Intellekt und für denselben zu erklären, während in der naturphilosophischen Durchführung der Intellekt erst ausdrücklich nach Ablauf einer erkenntnißlosen Objektivationsreihe eintritt. Dieser Widerspruch ziehe sich durch das ganze System hindurch.

Die Welt als Wille.

Wir haben im ersten Buche die Vorstellung nur als solche, also nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abstrakte Vorstellung, den Begriff, betrifft, so wurde diese uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, sofern sie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung, ohne welche sie werth- und inhaltslos wäre. Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennen zu lernen. Besonders wird uns daran gelegen sein, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher diese Bilder nicht, wie es außerdem sein müßte, völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehen, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt.

Wir richten unsern Blick auf die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Philosophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß sie einen Theil des gewünschten Aufschlusses geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig unter einander; denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten, reden die anderen, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend, von einem Objekt, welches der Vorstellung zum Grunde läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Sein und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen sein, denn wir wissen solches Objekt von

der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur Eines und Dasselbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektsein als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grunde, auf den man sich dabei beruft, uns ebenfalls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesammten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar sein kann. — Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntniß jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach, so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchst genau angeben; da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit anderen, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist, so wird auch dieses nicht die Auskunft sein, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabtheilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich M o r p h o l o g i e, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich A e t i o l o g i e nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenn gleich uneigentlich, Naturgeschichte nennt, in seinem ganzen Umfange; besonders als B o t a n i k und Z o o l o g i e lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen, bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen; sie werden von ihr klassificirt, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derselben im Ganzen und in den Theilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht

mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein Haupttheil der Betrachtnng, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, sich bis jetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht; das Wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie sind nun alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntniß der Ursache und Wirkung überall die Hauptsache ist; diese lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf einen Zustand der Materie nothwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung nothwendig eine andere bestimmte, bedingt und herbeiführt, welche Nachweisung Erklärung genannt wird. Hier finden wir nun hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, so werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptsächlich suchen, uns von der Aetiologie so wenig, als von der Morphologie zu Theil wird. Diese letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung, dieser bestimmte Zustand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das ihrige gethan. Indessen thut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Raum und Zeit eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, nothwendig eintreten muß, sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Nothwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgend einer jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß; dieses wird Naturkraft genannt und liegt außerhalb des Gebiets der ätiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, Naturgesetz nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in Bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter

Zeit, sind aber Alles was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimniß, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der komplicirtesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat, so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnißvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachsthum eines Thieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mittheilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit u. s. w. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr nothwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angiebt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste ätiologische Erklärung der gesammten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichniß der unerklärlichen Kräfte und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich succediren, einander Platz machen, aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern neben einander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichniß, weil es frappanter ist, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zu Muthe sein, wie Jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft gerathen wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentirte und so hinlänglich bekannt machte; er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentirten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“

Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehen sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung giebt bloß die Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat; es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; weshalb es auch ebenso wohl, wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen; wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung werth, oder aber ob sie noch etwas Anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes sein muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd sein müssen, daß man daher, von der Vorstellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, unter einander verbinden, welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehen schon hier, daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist; wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht Einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzirend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

In der That würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein,

wenn der Forscher selbst nichts weiter als das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten; die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträthselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder andern ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so; vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Räthsels gegeben, und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, giebt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Thuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes; er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und Dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den

Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts Anderes als der objektivirte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts Anderes, als der objektivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille ist, welches alles sich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rücksicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntniß a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntniß a posteriori des Willens. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte; nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto, existirt. In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden; in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, echte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes, und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen; sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich Unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt; das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe, ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigenthümliche, specifische, naturgemäße Weise afficirt werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und specifisch modificirten Sensibilität dieser Theile ist, daß sie nicht den

Willen afficirt, sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speciell ausgeführt im „Willen in der Natur," S. 28 der dritten Auflage.*)

Endlich ist die Erkenntniß, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im Ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung

*) In der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", Abschnitt „Psychologie und Pathologie" sagt Schopenhauer: „Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkürlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleidenschaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften. Das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübniß, Erektion bei wollüstigen Vorstellungen, erschwertes Athmen und beschleunigte Darmthätigkeit bei großer Angst, Speichelabsonderung im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn und des Speichels durch heftige Wuth. Letzteres in dem Grade, daß ein aufs Aeußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie ertheilen kann, ohne selbst mit der Hundswuth behaftet zu sein oder es von dem an zu werden, welches auch von Katzen und sogar erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt, wie allgemein bekannt ist, anhaltender Gram den Organismus im Tiefsten und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude tödtlich wirken." A. d. H.

meines Leibes, wie jedes Objekts ist; daher ist der Leib Bedingung der Erkenntniß meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grunde ist zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt; allein schon daselbst sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören, Objekt zu sein; wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ᾽ εξοχην: gewissermaaßen ist die gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib; dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einsehen, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträthselung, eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehen wollte, und daß wir, Dem entsprechend, aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation, das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität, und dessen was diesem gemäß geschieht, verstehen lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male, geschehen ist und im weitern Fortgang mehr und mehr geschehen soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntniß in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben, oder in die Erkenntniß in abstracto übertragen werden; hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntniß aus einer andern unmittelbareren abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntniß wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntniß ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 29 fg., alle Wahrheit getheilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische; denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die nothwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urtheils auf das Verhältniß, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern

ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' εξοχην philosophische Wahrheit nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind Eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib ist die Objektität meines Willens; — oder abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; u. s. w.

Wenn wir im ersten Buche, mit innerm Widerstreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten, so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtsein eines Jeden, die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtsein vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntniß, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit Einem Wort, über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß giebt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntniß des Einen und Nämlichen, abstrahirt, dann jenes Eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist, so muß, um sich hierüber zu orientiren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntniß nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses eine anschauliche Objekt ihm auf zwei Weisen zugleich die Einsicht offen steht, daß dies aber nicht durch einen Unter-

schied dieses Objekts von allen anderen, sondern nur durch einen Unterschied des Verhältnisses seiner Erkenntniß zu diesem einen Objekt, von dem, so es zu allen anderen hat, zu erklären ist; oder auch es muß annehmen, daß dieses eine Objekt wesentlich von allen anderen verschieden ist, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorstellung ist, die übrigen hingegen bloße Vorstellung, d. h. bloße Phantome sind, sein Leib also das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Objekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße Vorstellungen betrachtet, seinem Leibe gleich sind, d. h. wie dieser den (nur als Vorstellung selbst möglicherweise vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieser im Raume wirken, dies ist zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorstellungen a priori sichern Gesetz der Kausalität, welches keine Wirkung ohne Ursache zuläßt; aber, abgesehen davon, daß sich von der Wirkung nur auf eine Ursache überhaupt, nicht auf eine gleiche Ursache schließen läßt, so ist man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorstellung, für die allein das Gesetz der Kausalität gilt, und über welches hinaus es nicht führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich seinem eigenen Leibe, Erscheinungen eines Willens sind, dies ist, wie bereits im vorigen Buche ausgesprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt; dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der eben dadurch alle Erscheinungen, außer seinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau Dasselbe in praktischer Hinsicht thut, nämlich nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen; dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Veste des Skepticismus, der immer polemisch ist, betrachten. Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines sein, hingegen alles Andere erkennen kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt, so werden wir, die wir eben deshalb durch Philosophie die Schranken unserer Erkenntniß zu erweitern streben, jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehen als eine kleine Grenzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren

Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskann, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen Lebens haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und alle Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurtheilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, dasselbe sein muß, als was wir an uns Wille*) nennen. Denn welche andere Art

*) Gegen diese Uebertragung des Willens auf das ganze Universum hat u. A. auch **Eduard Zeller** in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" S. 881, Einwände erhoben, indem er auf „den bedenklichen Sprung hinweist, den Schopenhauer sich erlaubt, wenn er daraus, daß unser Leib nicht das einzige von einem Willen beseelte Objekt ist, nun sofort schließt, **alle** Objekte müssen von einen Willen beseelt sein." .... „Es ist," sagt dieser Historiker, „ein durchaus falsches Beginnen, das er aufstellt; entweder sind wir allein Wille oder Alles ist Wille. Es ist ja auch der dritte Fall denkbar, daß es außer uns zwar noch weiter wollende Wesen in der Welt giebt, neben diesen aber auch solche, die des Wollens unfähig, durch Kräfte anderer Art bestimmt werden, und gerade diese dritte Annahme ist es, zu der sich bis auf Schopenhauer jedermann ohne Ausnahme bekannt hatte. Daß er nichts destoweniger an derselben ganz einfach vorbeigeht, wirft allerdings ein ganz eigenthümliches Licht auf die wissenschaftliche Umsicht und Gründlichkeit des Philosophen." —

Hierauf bleibt **Frauenstädt** die Antwort nicht schuldig. „Es wirft vielmehr", replicirt dieser, „ein eigenthümliches Licht auf die Umsicht und Gründlichkeit der Zellerschen Kritik, daß er an der Erklärung vorbeigeht, die Schopenhauer in der „Welt als W. u. V." I, 125 fg. von dem Grunde giebt, der ihn bestimmt, alle Objekte außer uns nach Analogie unseres eignen Leibes zu beurtheilen, daß nämlich „**außer dem Willen und der Vorstellung uns gar nichts bekannt noch denkbar ist,**" wobei Schopenhauer ausdrücklich erklärt, daß er unter Wille nicht das **Specifische des Wollens**, das beim Menschen als **Bestimmtwerden durch Motive** vorkommt, versteht, sondern das Wort in seinem allgemeinsten, alle Arten des Wollens umfassenden Sinne."

Hierdurch ist jedoch der Einwand Zellers **nicht** entkräftet. Denn, könnte man an Frauenstädt die Frage richten, welche Art des Wollens kennen wir auch noch außer dem menschlichen? Wollen wir jedoch allen jenen Strebungen in der Natur den Begriff des Wollens beilegen, dann wäre es doch wohl

von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzten? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte uns bekannte Realität beilegen wollen, so geben wir ihr die Realität, welche für Jeden sein eigener Leib hat, denn der ist Jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysiren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen; damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, Das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage, ihrem innersten Wesen nach; dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennen zu lernen, damit wir Das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen; dergleichen ist z. B. das Begleitetsein von Erkenntniß und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive; dieses gehört, wie wir im weitern Fortgang einsehen werden, nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner deutlichen Erscheinung als Thier und Mensch an. Wenn ich daher sagen werde, die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille, so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint*) — Nun-

---

zweckmäßiger gewesen, für diese allgemeine durch das ganze Universum hindurchgehende Urthätigkeit ein anderes Wort zu wählen als „Wollen". Hierdurch entsteht allerdings in diesem Begriff jenes „Zweideutige und Schwankende", welches Zeller tadelt. A. d. H.

*) Wir werden also keineswegs dem Baco v. Verulam beistimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechanischen und physischen Bewegungen der Körper erst nach vorhergegangener Perception in diesen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahnung der Wahrheit auch diesem falschen Satz das Dasein gab. Ebenso verhält es sich mit Kepler's Behauptung, in seiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntniß haben müßten, um ihre elliptischen Bahnen so richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so abzumessen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn stets der Zeit proportional bleiben, in welcher sie deren Basis durchlaufen.

mehr aber wollen wir das bis hieher vorläufig und allgemein Dargestellte ausführlicher und deutlicher nachweisen, begründen und in seinem ganzen Umfang entwickeln.

Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außerdem daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, giebt, wie gesagt, der Wille zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen des Leibes, sofern diese nämlich nichts Anderes sind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d. h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.

Diese Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären, sondern diese bestimmen bloß seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt; dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation; nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses nothwendig bestimmt. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns; abstrahire ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will, so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist. Hiebei setze ich theils Kants Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik“, S. 48—58, und wieder S. 178 fg. der ersten Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, theils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf aufmerksam zu machen, daß das Begründetsein einer Erscheinung durch die andere, hier also der That durch das Motiv, gar nicht damit streitet, daß ihr Wesen an sich Wille ist, der selbst keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde, in allen seinen Gestalten, bloß Form der Erkenntniß ist, seine Gültigkeit sich also bloß auf die Vorstellung, die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Willens erstreckt, nicht auf diesen selbst, der sichtbar ist.

Ist nun jede Aktion meines Lebens Erscheinung eines

Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im Ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht, so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jeder Aktion Erscheinung des Willens sein, denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde; jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens sein, und muß zu meinem Willen im Ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer ist, sich so verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts Anderes sein, als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein Wille selbst sein, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist. — Als Bestätigung hievon ist bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib sofort und unmittelbar auch meinen Willen afficirt und in dieser Hinsicht Schmerz oder Wollust, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, also Affekt und Leidenschaft, den Leib erschüttert und den Lauf seiner Funktion stört. — Zwar läßt sich, wenn gleich sehr unvollkommen, von der Entstehung, und etwas besser von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist, allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derselben aus diesem damit bestreitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist, ebenso wenig thut die physiologische Erklärung der Funktionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesammte Reihe seiner Funktionen nur die Objektivirung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Aktionen nach Maaßgabe der Motive erscheint. Sucht doch die Physiologie auch sogar eben diese äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Ursachen im Organismus zurückführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zusammenziehung eines Strickes, der naß wird“, sagt Reil, in seinem Archiv für Physiologie, Bd. 6, S. 153); allein gesetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art, so würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede

willkürliche Bewegung (functiones animales) Erscheinung eines Willensaktes ist. Ebenso wenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze, sich so entwickelnde thierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologische Erklärung nie mehr angeben, als die nothwendig bestimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erscheinung, ihren nothwendigen Eintritt daselbst nach einer festen Regel; hingegen bleibt das innere Wesen jeder Erscheinung auf diesem Wege immer unergründlich und wird von jeder ätiologischen Erklärung vorausgesetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft, oder Naturgesetz, oder, wenn von Handlungen die Rede ist, Charakter, Wille. — Obgleich also jede einzelne Handlung unter Voraussetzung des bestimmten Charakters, nothwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt und obgleich das Wachsthum, der Ernährungsproceß und sämmtliche Veränderungen im thierischen Leibe nach nothwendig wirkenden Ursachen (Reizen) vor sich gehen, so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenso auch deren Bedingung der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der Proceß, durch den und in dem er besteht, — nichts Anderes, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein; Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivirte Hunger; die Genitalien der objektivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswerth, daß dieses schon Parmenides, in folgenden von Aristoteles (Metaph. III, 5) angeführten Versen, ausgesprochen hat:

῾Ως γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα·

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)

Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntniß geworden ist, welche in concreto Jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüber stehen, eingegangen ist, sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund giebt, jedoch auch nicht im Ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird; — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innersten Wesens der gesammten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntniß neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als **Vorstellung** allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Thieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen, sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als Dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles Andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, **Wille** heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht

mehr bei der Erscheinung stehen bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts; alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille; als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden; er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen; er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft; er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

Dieses Ding an sich (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen; aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete; diese aber eben ist des Menschen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntniß des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Species desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet; deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Species, deren uns näher liegende, unmittelbare Erkenntniß zur mittelbaren Erkenntniß aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständniß befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Species, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden

Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen eben dieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehen, der etwa meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgend ein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall sein, wenn jenes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß *schlössen* und es so allein mittelbar und bloß in abstracto erkennten; dann könnte man es allerdings nennen, wie man wollte, der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort *Wille*, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas, sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. — Bisher subsumirte man den Begriff *Wille* unter den Begriff *Kraft*; dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen*). Man glaube

---

*) Hier, in dieser Subsumirung des Begriffs *Kraft* unter den Begriff *Wille*, liegt der Kernpunkt der ganzen Schopenhauer'schen Metaphysik. Gegen diesen richteten sich aber auch die Angriffe seiner bedeutenderen philosophischen Gegner. Wir erwähnen hier z. B. nur: *Trendelenburg* und *Harms* in Berlin und *Rudolf Haym* in Halle. Trendelenburg sagt (in den „Logischen Untersuchungen", Bd. II, 110): „Wenn die Kraft unter den Willen subsumirt werden soll, so ist dieser der allgemeinere Begriff, jener der besondere, und es muß also gezeigt werden, welcher artbildende Unterschied zu dem Begriff des Willens hinzutritt, um den Begriff der Kraft aus dem allgemeinern zu erzeugen. Dieser Nachweis ist weder versucht, noch so lange möglich, als man den Begriff der Kraft in den Grenzen des bisherigen Sprachgebrauchs hält. Jede Zurückführung führt zu einem Allgemeinern; aber Schopenhauer hat nirgends gesagt, *wie* der Begriff des Willens der allgemeinere ist" . . . . .

„Die vermeintliche Zurückführung ist nur eine Analogie, aber die Analogie muß trügen, weil sie das fallen läßt, was das Wesen unseres Willens ausmacht; sie nimmt den Willen nicht specifisch, und daher nicht mehr als Willen, aber in der Anwendung auf die Welt der Kräfte schiebt sie stillschweigend ein Analogon unseres Willens, des Willens in der specifischen Bedeutung, des aus Grund und Zweck bestimmbaren Willens unter, wie z. B. bei der Erklärung der Teleologie in der Natur. Wir hantieren, wenn wir Schopenhauer lesen, von selbst mit dem Willen, wie wir ihn kennen; aber wir sollen ihn nur

ja nicht, daß dies Wortstreit oder gleichgültig sei, vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe Kraft liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntniß der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet astrahirt, wo Ursache und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung,

---

nehmen, wie wir ihn nicht kennen. In dieser Amphibolie liegt das *πρῶτον ψεῦδος*."

Hieran knüpft Haym an, wenn er (in seiner Schrift: A. Schopenhauer, Berlin 1864, S. 24) bemerkt: „Schopenhauers Meinung, d. h. der klare Kern seiner unklaren Bestimmungen (mit Recht von Trendelenburg als das *πρῶτον ψεῦδος* bezeichnet), ist der: wir sollen von dem Specifischen unseres Willens abstrahiren, damit es keine Schwierigkeit habe, die Identität desselben mit aller und jeder Naturkraft anzuerkennen, und sofort und gleichzeitig doch sollen wir dies Allgemeine nicht Kraft, sondern Willen nennen, damit nach Belieben nun wieder in die Naturkräfte alles Mögliche hineingedichtet werden könne, was in Wahrheit nicht sie, sondern den menschlichen Willen charakterisirt."

Gegen diese Einwürfe hat nun Julius Frauenstädt, der Freund Schopenhauers und der Apologet seiner Philosophie, folgende Vertheidigungsgründe vorgebracht: „Die Berechtigung zur Verallgemeinerung eines Begriffs liegt überall da vor, wo sich nachweisen läßt, daß das, was bisher ausschließlich unter diesen Begriff subsumirt worden, nur eine Art desselben bildet, es aber außer dieser noch andere Arten giebt, daß also die wesentlichen Merkmale des Begriffs sich viel weiter erstrecken, als man bisher glaubte. Ja, die glänzendsten Fortschritte der Wissenschaft bestehen gerade in solchen Begriffserweiterungen, in solchen Verallgemeinerungen. Die Ausdehnung des Begriffs der Schwere auf die Himmelskörper war ein glänzender Fortschritt der Mechanik. Als die Psychologie zuerst nachwies, daß die menschliche Seele nur eine Art der Seele ist, daß außer dem Menschen auch den Thieren, ja sogar den Pflanzen Seele zukommt, daß die ernährende, empfindende und denkende Seele nur Arten der Seele sind, da machte sie ebenfalls einen glänzenden Fortschritt. — Nun, was die Psychologie in Bezug auf den Begriff der Seele gethan, ihn von dem, was zunächst und ausschließlich unter ihn subsumirt worden, auf das auszudehnen, was unter einen andern Begriff zu gehören schien, das hat Schopenhauer in Bezug auf den Begriff des Willens gethan und hat sich gerade durch diese Erweiterung nach meiner Ansicht eines seiner größten Verdienste erworben, hat durch sie wirklich die Wissenschaft bereichert."

„Gerade durch das Absehen von dem Specifischen des menschlichen Willens, was Trendelenburg und Haym Schopenhauer zum Vorwurf machen, hat dieser einen Fortschritt gemacht, der über die bisherige Philosophie hinausgeführt hat. Nur durch solches Absehen von dem, was blos einer Art zukommt, wurden überhaupt Gattungsbegriffe gewonnen. Nie würde man z. B. zu dem allgemeinen Begriff des Lebens gekommen sein, wenn man immer blos die menschliche oder thierische Art des Lebens für Leben gehalten hätte, und nie würde man zu dem allgemeinen Begriff der Seele gekommen

und bedeutet eben das Ursachesein der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff Wille ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines Jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja, auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein sehr Großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft, so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objektität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form

---

sein, wenn man immer nur die denkende oder empfindende Seele für Seele gehalten hätte."

„Es ist eine falsche Beschuldigung Schopenhauers, daß er die artbildenden Unterschiede des allgemeinen Willens nicht gezeigt habe. Er hat sie scharf und deutlich und wiederholt gezeigt, indem er das Bewegtwerden des Willens durch physikalische Ursachen, durch Reize und durch Motive als die artbildenden Unterschiede charakterisirt hat. Wer Schopenhauer wegen der Verallgemeinerung des Begriffs des Willens einerseits und des Begriffs der Causalität andererseits tadelt, der weiß nicht, was Wissenschaft ist, worin die Aufgaben und worin die Verdienste der Wissenschaft bestehen. Nur solche Begriffserweiterungen sind zu tadeln, die ein Merkmal, welches nur einer besondern Art des allgemeinen Begriffs zukommt, auf alle Arten übertragen. Dies hat aber Schopenhauer nicht gethan. Er hat weder ein Merkmal, das nur dem menschlichen Wollen als specifisch menschlichem zukommt, auf das Wollen der Naturkräfte übertragen, noch ein Merkmal, das nur der specifisch auf den Menschen wirkenden Causalität zukommt, auf die Causalität in der unorganischen und organischen Natur." Eine weitere Ausführung dieser Vertheidigung giebt Frauenstädt im sechsten seiner „Neuen Briefe über die Schopenhauersche Philosophie". S. 26 fg. A. d. H.

aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesammt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für alle Mal zu merken bitte. Denn Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint; sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beisammen findet. — Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind; er selbst ist Einer, jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird, noch auch wie ein Begriff Eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist, sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. i. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses Alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willes völlig deutlich geworden sein wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehen, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestirt, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundlosigkeit des Willens selbst, die Nothwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehen, und die Thaten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Nothwendigkeit folgt. Alle Nothwendigkeit ist, wie schon gesagt, Verhältniß der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde ist allgemeine Form aller Erscheinung, und der Mensch in seinem Thun muß, wie jede andere Erscheinung, ihm unterworfen sein. Weil aber

im Selbstbewußtsein der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtsein das der Freiheit. Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens ist, als solche schon determinirt und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grunde, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Thatsache, daß Jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein Anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Thun nicht ändert und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. Ich kann diese Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da sie als ethisch an eine andere Stelle dieser Schrift gehört. Hier wünsche ich inzwischen nur darauf hinzuweisen, daß die Erscheinung des an sich grundlosen Willens doch als solche dem Gesetz der Nothwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen ist, damit wir an der Nothwendigkeit, mit welcher die Erscheinungen der Natur erfolgen, keinen Anstoß nehmen, in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehen, die keinen andern Grund, als ein Motiv, d. h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Thieren einen Willen beilegte, weil das Erkennen, das Vorstellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte schon erwähnt habe, der ächte und ausschließende Charakter der Thierheit ist. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntniß ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Thiere. Daß sie Vorstellungen und Erkenntniß haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geschieht, nicht von der Vorstellung geleitet ist und uns zuerst und am deutlichsten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntniß thätig ist. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum ersten Male eine Grube gräbt; die Larve des Hirschschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandlung bestehen will, noch einmal so groß, wenn sie ein

männlicher, als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Thun dieser Thiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Thun, der Wille thätig, aber er ist in blinder Thätigkeit, die zwar von Erkenntniß begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. Haben wir nun einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine nothwendige und wesentliche Bedingung der Thätigkeit des Willens ist, so werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig ist, und dann z. B. so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntniß geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen andern Willen als unsern eigenen ins Dasein tritt, sondern wir werden beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivirenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach Außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt derselbe Wille vielfach blind; in allen den Funktionen unseres Leibes, welche keine Erkenntniß leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachsthum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivirter Wille, konkreter Wille; alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntniß geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern, blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall Reize heißen.

Ich nenne nämlich Ursache im engsten Sinne des Worts, denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Nothwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächst, bei der eigentlichen Ursache, die Wirkung genau in eben dem Verhältniß wie die Ursache, die Gegenwirkung also wieder auch, so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursache der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus u. s. w. kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Ursache, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht

auch jener gemessen werden kann; vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben u. s. w. Dieser Art ist alle Wirkung auf organische Körper als solche; auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen, gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im thierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursache, und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwischen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität ist, und der Ursache im engsten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Ursache näher, ist indessen doch noch immer von beiden zu unterscheiden; so geschieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und ist nicht aus bloßen Ursachen, nach den Gesetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären; dennoch wird es wohl von diesen unterstützt und ist überhaupt der rein ursächlichen Veränderung schon sehr nahe. Hingegen sind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch schon denen auf Motive sehr ähnlich und scheinen fast den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Lichte geschieht auf Reiz, aber geht schon über in die Bewegung auf Motiv; da sie geschieht, weil das zu starke Licht die Retina schmerzlich affiziren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zusammenziehen. — Der Anlaß der Erektion ist ein Motiv, da er eine Vorstellung ist; er wirkt jedoch mit der Nothwendigkeit eines Reizes, d. h. ihm kann nicht widerstanden werden, sondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirksam zu machen. Ebenso verhält es sich mit ekelhaften Gegenständen, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwischen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir soeben den Instinkt der Thiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieser Art könnte man versucht werden, das Athemholen anzusehen; man hat nämlich gestritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich, ob es auf Motiv oder Reiz erfolge, danach es sich vielleicht für ein Mitteldding zwischen beiden erklären ließe. Marshall Hall („On the diseases of the

nervous system", § 293 sq.) erklärt es für eine gemischte Funktion, da es unter dem Einfluß theils der Cerebral- (willkürlichen) theils der Spinal- (unwillkürlichen) Nerven steht. Indessen müssen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen, denn andere Motive, d. h. bloße Vorstellungen, könnnen den Willen bestimmen es zu hemmen oder zu beschleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könnte und frei ersticken. Dies könnte man auch in der That, sobald irgend ein anderes Motiv so stark den Willen bestimmte, daß es das dringende Bedürfniß nach Luft überwöge. Nach Einigen soll Diogenes wirklich auf diese Weise seinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI, 76). Auch Neger sollen dies gethan haben (F. B. Osiander „Ueber den Selbstmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß thierische. Für das wenigstens theilweise Bedingtsein des Athmens durch cerebrale Thätigkeit spricht die Thatsache, daß Blausäure zunächst dadurch tödtet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Athmen hemmt; wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. Zugleich giebt uns hier beiläufig das Athemholen das augenfälligste Beispiel davon, daß Motive mit eben so großer Nothwendigkeit, wie Reize und bloße Ursachen im engsten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengesetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirksamkeit gesetzt werden können, denn beim Athmen ist der Schein des Unterlassenkönnens ungleich schwächer, als bei andern auf Motive erfolgenden Bewegungen, weil das Motiv dort sehr dringend, sehr nah, seine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der sie vollziehenden Muskeln, sehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenstehend und das Ganze durch die älteste Gewohnheit des Individuums unterstützt ist. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit derselben Nothwendigkeit. Die Erkenntniß, daß die Nothwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinschaftlich ist, wird uns die Einsicht erleichtern, daß auch Das, was im organischen Leibe auf Reize und völlig gesetzmäßig vor sich geht, dennoch seinem innern Wesen nach Wille ist, der zwar nie an sich, aber in allen seinen Erscheinungen dem Satz vom Grunde, d. h. der Nothwendigkeit unterworfen ist*). Wir werden demnach nicht dabei stehen bleiben, die

*) Diese Erkenntniß wird durch meine Preisschrift über die Freiheit des Willens völlig festgestellt, woselbst (S. 29—44 der „Grundprobleme der Ethik")

Thiere, wie in ihrem Handeln, so auch in ihrem ganzem Dasein, Korporisation und Organisation als Willenserscheinung zu erkennen, sondern werden diese uns allein gegebene unmittelbare Erkenntniß des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren sämmtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abwesenheit der Erkenntniß und der durch diese bedingten Bewegung auf Motive allein den wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Pflanze ausmacht. Wir werden also was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach, für Willen ansprechen und für eben Das erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht, wie sie sich in unserm Thun und auch schon im ganzen Dasein unseres Leibes selbst ausspricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu thun übrig, die Ausdehnung, unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche, ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntniß haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständniß des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntniß unseres eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehen. — Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektricität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt nnd den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt,

---

daher auch das Verhältniß zwischen Ursache, Reiz und Motiv seine ausführliche Erörterung erhalten hat.

ihre einzige Bestrebung verfolgend, — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes Nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntniß seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall Eines und Dasselbe ist, — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichts theilt, — auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher Das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist.]

Der Abstand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unseres eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Denn im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor; ein Jeder hat einen eigenen Charakter, daher hat auch dasselbe Motiv nicht auf Alle die gleiche Gewalt, und tausend Nebenumstände, die in der weiten Erkenntnißsphäre des Individuums Raum haben, aber Andern unbekannt bleiben, modificiren seine Wirkung, weshalb sich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbestimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntniß des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntniß. Hingegen zeigen die Erscheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem; sie wirken nach allgemeinen Gesetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umständen, der genauesten Vorherbestimmung unterworfen, und dieselbe Naturkraft äußert sich in den Millionen ihrer Erscheinungen genau auf gleiche Weise. Wir müssen, um diesen Punkt aufzuklären, um die Identität des einen und untheilbaren Willens in allen seinen so verschiedenen Erscheinungen, in den schwächsten, wie in den stärksten, nachzuweisen, zuvörderst das Verhältniß betrachten, welches der Wille als Ding an sich zu seiner Erscheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorstellung hat, wodurch sich uns der beste Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforschung des gesammten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unserm Bewußtsein vorhanden sind, ganz ur-

abhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit anderen Worten: daß sie ebensowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden werden können, daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts, oder auch Beschaffenheiten des Objekts, sofern es Objekt (bei Kant: Erscheinung) d. h. Vorstellung ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehen als die untheilbare Grenze zwischen Objekt und Subjekt; daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erscheinenden Objekt, sie vollständig besitzt und übersieht. — Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome sein, sondern eine Bedeutung haben, so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas sein, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre, sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existirte, d. h. eben keine Vorstellung, sondern ein Ding an sich wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: sind jene Vorstellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgesehen davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das Ding an sich? — Der Wille, ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt bei Seite setze.

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben sein, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruirt, so müssen sie dem Vorstellungsein als solchem anhängen, nicht Dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften Dessen sein, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der That) gegeben sein, folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntniß überhaupt sein, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt wer-

den kann, nämlich Vielheit, durch das Neben- und Nacheinander, Wechsel und Dauer, durch das Gesetz der Kausalität, und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare, — dieses Alles insgesammt ist Dem, das da erscheint, das in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird Dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade Das sein, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund giebt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, nothwendig Dem zukommen, was der Erkenntnis als solcher eigen ist, also der Form der Erkenntniß, nicht aber Dem, was, an sich nicht Vorstellung, nicht Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt geworden ist. Nur Das also, was was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungsein überhaupt und als solchem (nicht von Dem, was erkannt wird, und erst zur Vorstellung geworden ist), was daher Allem, was erkannt wird, ohne Unterschied zukommt, was eben deswegen so gut, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — Dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende bis auf den letzten Grund klare Erkenntniß gewähren können. Dieses aber besteht in nichts Anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, dessen auf die anschauliche Erkenntniß (mit der wir hier es ausschließlich zu thun haben) sich beziehenden Gestalten Zeit, Raum und Kausalität sind. Auf sie allein gegründet ist die gesammte reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft a priori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntniß keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose d. i. Wille), auf das nicht weiter Abzuleitende, in welcher Hinsicht auch Kant, wie gesagt, jene Erkenntnisse vorzugsweise, ja ausschließlich, nebst der Logik, Wissenschaften nennen wollte. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein Anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntniß an Evidenz ver-

liert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntniß ist, sondern erst, indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz Eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntniß giebt von Dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältniß ist, wenn alle Aetiologie uns die gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollständig angiebt, bei dem Allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede bestimmte Erscheinung gerade jetzt hier und gerade hier jetzt zeigen muß, so dringen wir mit deren Hülfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt denn immer Etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht Das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elasticität, Wärme, Licht, Wahlverwandtschaften, Magnetismus, Elektricität u. s. w. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten; die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch geberden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorstellung, völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologisch bis auf das Letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen, zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist, seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im Mindesten erklärt. Daher, je mehr Nothwendigkeit eine Erkenntniß mit sich

führt, je mehr in ihr von Dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klärer und genügender sie daher ist, desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben, und umgekehrt, je Mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je Mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt, desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntniß, aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus Anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin gestrebt, alles organische Leben auf Chemismus oder Elektricität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atome), diesen aber wieder theils auf den Gegenstand der Phoronomie*), d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, theils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr so, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometrisch construirt); die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs Letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde ist. Belege zu der hier allgemein bezeichneten Methode sind: des Demokritos Atome, des Kartesius Wirbel, die mechanische Physik des Lesage, welcher gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sowohl die chemischen Affinitäten, als auch die Gravitation mechanisch, durch Stoß und Druck zu erklären suchte, wie des Näheren zu ersehen aus dem „Lucrèce Neutonien", auch Reils Form und Mischung als Ursache des thierischen Lebens tendirt dahin; ganz dieser Art ist eben der jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächst, unter stupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen lassen und so alle Kräfte der Natur auf Stoß und Gegen-

*) Der Ausdruck ist von Schopenhauer Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" entlehnt. Der erste Theil dieser Schrift, der von der Bewegung im Raume handelt, heißt hier „Phoronomie." Die übrigen drei Theile der Schrift nennt Kant: „Dynamik", „Mechanik" und „Phänomenologie." A. d. H.

stoß zurückführen möchte, als welche sein „Ding an sich" sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibriren, oder gar Unduliren, eines imaginären und zu diesem Zweck postulirten Aethers sein, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde Roth, und 727 Billionen Violet geben u. s. f.; die Farbenblinden wären dann wohl Solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können, nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die, funfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, noch an Newtons homogene Lichter glauben und sich nicht schämen, es zu sagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachsieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten sogar einst schmählich enden; aber dann schleicht Jeder davon, und thut als wäre er nicht dabei gewesen. Wir werden auf diese falsche Zurückführung ursprünglicher Naturkräfte auf einander bald nochmals zu reden kommen; hier nur soviel. Gesetzt dieses ginge so an, so wäre freilich Alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, und bloße Form übrig geblieben: Das, was da erscheint, wäre zurückgeführt auf Das, wie es erscheint, und dieses wie wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für dasselbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch, nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, gesetzt dies ginge so an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der That Das geleistet, was Fichte durch seine Windbeuteleien zu leisten scheinen wollte. — Nun aber geht es nicht so an: Phantasien, Sophistikationen, Luftschlösser hat man in jener Art zu Stande gebracht, keine Wissenschaft. Es ist gelungen, und gab, so oft es gelang, einen wahren Fortschritt, die vielen und mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur auf einzelne ursprüngliche Kräfte zurückzuführen; man hat mehrere, Anfangs für verschieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektricität) und so ihre Zahl vermindert; die Aetiologie wird am Ziele sein, wenn sie alle ursprünglichen Kräfte der Natur als solche erkannt und aufgestellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der, am Leitfaden der Kausalität, ihre Erscheinungen in Zeit und Raum eintreten und sich unter einander ihre

Stelle bestimmen, festgesetzt haben wird; aber stets werden Urkräfte übrig bleiben, stets wird, als unauflösliches Residuum, ein Inhalt der Erscheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht nach dem Satz vom Grunde aus etwas Anderem zu erklären ist. — Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die specifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursache nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte, aber davon, daß es überhaupt und gerade so wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas; dieses aber, sage ich, ist ihm, was dem Menschen sein Wille ist, und ist, so wie dieser, seinem innern Wesen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, ist an sich mit diesem identisch. Wohl läßt sich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt desselben zu dieser Zeit, an diesem Ort, ein Motiv nachweisen, auf welches er, unter Voraussetzung des Charakters des Menschen nothwendig erfolgen mußte. Aber daß er diesen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieses und kein anderes, ja, daß irgend eines seinen Willen bewegt, davon ist kein Grund je anzugeben. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Thaten aus Motiven vorausgesetzter Charakter ist, eben das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist; ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grund unterworfen; sie selbst ist grundlos. Schon die Scholastiker hatten Dies im Wesentlichen richtig erkannt und als forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez*), Disput. metaph., disp. XV, sect. 1.)

---

*) Der von Schopenhauer sehr oft citirte Suarez (1548—1617) ist einer von den spanischen Spätscholastikern, welche, nachdem die moderne Philosophie die Erleuchtung des Jahrhunderts bereits begonnen hatte, den einstigen Ruhm des Thomas von Aquino und Albertus Magnus zu erneuern vergeblich bemüht waren. Aber die Zeit der Scholastik war dahin und so konnte selbst ein so fruchtbarer Schriftsteller wie Suarez — der Professor der Philosophie zu Alcala und Salamanka war — mit seinen 23 Bänden (das ist die Zahl der Bände in der Venetianer Ausgabe von 1740), in denen er wesentlich sich

Es ist ein ebenso großer, wie gewöhnlicher Irrthum, daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen es wären, die wir am besten verständen, da sie doch vielmehr nur diejenigen sind, an deren Anblick und unsere Unwissenheit darüber wir uns am meisten gewöhnt haben. Es ist uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Thier sich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von den allgemeinsten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäsion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die seltener und nur unter kombinirten Umständen wirkenden (z. B. chemische Qualität, Elektricität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus diesen wieder den Organismus und das Leben der Thiere, ja des Menschen Erkennen und Wollen verstehen würde. Man fügte sich stillschweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht sie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie gesagt, nicht gelingen. Aber abgesehen davon, so stände solches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein eben so Unbekanntes, als das erste Problem war, zurückführen? Versteht man aber am Ende vom innern Wesen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Wesen eines Thieres? Ist nicht eines so unerforscht, wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, sondern Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntniß vom Wesen der Welt beabsichtigen, schlagen den entgegengesetzten Weg ein und gehen von Dem, was uns unmittelbar, was uns am nächsten liegt, aus, um Das zu verstehen, was uns nur entfernt, einseitig und mittelbar bekannt ist, und aus der mächtigsten bedeutendesten, deutlichsten Erscheinung wollen wir die unvollkommenere, schwächere verstehen lernen. Mir ist von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur eine Seite bekannt, die der Vorstellung; ihr inneres Wesen bleibt mir verschlossen und ein tiefes Geheimniß, auch wenn ich alle Ursachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit Dem, was in mir vorgeht, wenn, indem

---

als Anhänger des Aquinaten, aber als Gegner des Duns Scotus und des Wilhelm von Occam zeigt, die gesunkene Scholastik nicht wieder beleben. Am bekanntesten ist seine Schrift „De Anima“ und die von Schopenhauer oft erwähnten „Disputationes metaphysicae“, 2 Bde., 1619. Eine gute Monographie über Suarez besitzen wir von Karl Werner (1861). A. d. H.

ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Wesen meiner eigenen durch äußere Gründe bestimmten Veränderungen ist, kann ich Einsicht erhalten in die Art und Weise, wie jene leblosen Körper sich auf Ursachen verändern, und so verstehen, was ihr inneres Wesen sei, von dessen Erscheinen mir die Kenntniß der Ursache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angiebt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt ist, von dem ich nicht bloß die eine Seite, die der Vorstellung, kenne, sondern auch die zweite, welche Wille heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und meine Bewegung auf Motive, besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektricität, durch Chemismus, durch Mechanismus, muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Aetiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit Dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntniß des innern Wesens der ersten Klasse, und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität, seiner innern Bedeutung nach, verstehen lernen.

Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein Recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustaude erscheint, ist, dem innern Wesen nach, Dasselbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntniß hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Nothwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Nothwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Nothwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit ertheilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität aber heißt, in beiden aber Dasselbe ist, da wo es unmittel-

bar erkannt wird, Wille genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. — Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon Euler einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigenthümliche „Neigung und Begierde" (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade Dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Newton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben gemäß der frühern Kartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben", angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehen. Dies ist eben nur der todten Naturansicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrschte, gemäß; allein es ist beachtenswerth in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser feine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, bei Zeiten umzukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehen, sogar beim alten, bereits abgethanen Absurden Schutz suchte.

Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unsere Erkenntniß a priori ausgedrückt ist, die aber,

wie oben auseinandergesetzt, eben als solche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommt, d. h. nur unsere Erkenntnißform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist, welches als solches frei ist von aller Form der Erkenntniß, auch von der allgemeinsten, der des Objektseins für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes ist. Ist nun dieses Ding an sich, wie ich hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend gemacht zu haben glaube, der Wille, so liegt er, als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich einer, doch, wie schon gesagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff Eins ist, sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämmtlich seine Objektität sind, trifft daher ihn nicht und er bleibt, ihrer ungeachtet, untheilbar. Nicht ist etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen, da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausschließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist, sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation; von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein, im Thier ein höherer, als in der Pflanze; ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieser Grade der Sichtbarkeit, die zu seiner Objektivation, zum Abbilde seines Wesens, gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objektivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft, da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht. Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen; ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt

untergehen müßte. Im Gefühl hiervon sagt der große Mystiker Angelus Silesius*):

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht, er muß von Noth den Geist aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines Jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher genommen, wie etwa über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hiervon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste Dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch sein möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im gränzenlosen Raum auseinandergezogen und zertheilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist, daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgend einem Einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge, sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.

Demgemäß wird Folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung sein, nämlich daß jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser,

---

*) Auch die deutschen Mystiker, wie Eckart, Thomas a Kempis und Angelus Silesius citirt Schopenhauer gern. Der letztere wie schon der Name sagt, ein Schlesier (geb. zu Breslau 1624) ist allerdings mehr mystischer Dichter als Denker. Sein „Cherubinischer Wandersmann" (Glatz 1675) ist eine Sammlung von Reimsprüchen, deren oft tiefsinnige Philosophie vielfach einen pantheistischen Charakter hat und den Einfluß der Schriften der ältern Mystiker, wie Tauler, Ruysbroek, Bonaventura u. A. zeigen. Eine Auswahl dieser Reimsprüche haben Varnhagen von Ense (Berlin 1820) und Wilhelm Müller in der „Bibliothek deutscher Dichter", Bd. 9, (Leipzig 1826) veranstaltet.

A. d. H.

oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern fest stehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden, während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind; daß, sage ich, diese Stufen der Objektivation des Willens nichts Anderes als Platons Ideen sind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort Idee in diesem Sinne gebrauchen zu können, welches also bei mir immer in seiner ächten und ursprünglichen, von Platon ihm ertheilten Bedeutung zu verstehen ist und dabei durchaus nicht zu denken an jene abstrakten Produktionen der scholastisch dogmatisirenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon schon in Besitz genommene und höchst zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenso unpassend, wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verstehe also unter Idee jede bestimmte und feste Stufe der Objektivation des Willens, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen sich verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder. Den kürzesten und bündigsten Ausdruck jenes berühmten Platonischen Dogmas giebt uns Diogenes Laertius (III, 12): *ὁ Πλατων φησι, εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑσταναι, καθαπερ παραδειγματα· τα δ'αλλα ταυταις ἐοικεναι, τουτων ὁμοιωματα καθεστωτα.* (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.)*)

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen

---

*) In „W. als W. und V.", Bd. I, S. 41, sagt Schopenhauer: „Die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung, aber die vollständige und vollkommene „Erscheinung oder die adäquale Objectität des Willens." Und Seite 205 heißt es: „Idee und Ding an sich sind nicht Eins und Dasselbe; vielmehr ist die Idee nur die unmittelbare und daher adäquate Objectität des Dinges an sich, welches selbst der Wille ist, der Wille, insofern er noch nicht objektivirt, d. h. noch nicht Objekt für ein erkennendes Subjekt, noch nicht Vorstellung geworden ist. Das Ding an sich ist als solches frei nicht bloß von allem dem Erkennen als solchen anhängenden, besondern Formen, sondern auch von der ersten und allgemeinsten Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, dem Objekt-für-ein-Subjekt-sein. Die Platonische Idee hingegen ist nothwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung und eben dadurch, aber auch nur dadurch vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle unter dem Satze vom Grunde begriffen sind, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen, aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt." A. d. H.

sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Elektricität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Thun des Menschen, sind als solche grundlos, wie der Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grunde unterworfen, wie die Handlungen des Menschen, sie selbst hingegen können niemals weder Wirkung noch Ursache heißen, sondern sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Wesen sich entfaltet und offenbart. Es ist deshalb unverständig, nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität zu fragen; dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Ursache und Wirkung vor sich gehen, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursache hat, die selbst wieder eben eine solche einzelne Erscheinung ist und die Bestimmung giebt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache, noch auch Ursache einer Wirkung. Daher ist es auch falsch zu sagen: „die Schwere ist Ursache, daß der Stein fällt"; vielmehr ist die Nähe der Erde hier die Ursache, indem diese den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben ist. Die Kraft selbst liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt, indem sie nur in Bezug auf diese Bedeutung hat; jene aber liegt außerhalb der Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft, zur Ursache, deren Aeußerung sie ist. Denn Das eben, was einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-sich der gesammten Natur ist, in der Aetiologie, hier Physik, aber nachgewiesen, als ursprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den obern Stufen der Objektität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollständige

Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesammte Korporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei weitem in solchem Grade kein Thier sondern nur die obern Thiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht, eben deshalb auch nur wenig Individualphysiognomie. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Species, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den physiologischen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in der Menschenspecies jedes Individuum für sich studirt und ergründet sein will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung, von der größten Schwierigkeit ist. Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen anderen zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten und konstanter bei jedem Individuo dieselben sind, als beim Menschen*). Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, instinktmäßige Weise, so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisirte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaaßen als eine eigene Idee anzusehen ist, bei den Thieren aber dieser Individualcharakter im Ganzen fehlt, indem nur noch die Species eine eigenthümliche Bedeutung hat, und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigenthümlichkeiten des Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen, so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier, Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

Krystall ist noch gewissermaaßen als Individuum anzusehen, er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht; er ist zugleich ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so wie der Baum ein Aggregat ist aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Ast darstellt, wiederholt und gewissermaaßen jedes von diesen als ein eigenes Gewächs ansehen läßt, das sich parasitisch vom größern nährt, so daß der Baum, ähnlich dem Krystall, ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen ist, wiewohl erst das Ganze die vollendete Darstellung einer untheilbaren Idee, d. i. dieser bestimmten Stufe der Objektivation des Willens ist. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen; man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Krystallen anschießen machen. Das Individuum aber als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee theilweise aussprechen, objektiviren, sondern sich allein in der Species und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören, so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modificiren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Konstanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein Naturgesetz*). Ist ein solches durch Erfahrung einmal bekannt, so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorherbestimmen und berechnen. Diese Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen der

*) „Die Norm", sagt Schopenhauer in der Schrift von der vierfachen Wurzel, „welche eine Naturkraft hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz." A. d. H.

untern Stufen der Objektivation des Willens ist es aber eben, die ihnen ein so verschiedenes Ansehen giebt von den Erscheinungen desselben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen seiner Objektivation, in Thieren, Menschen und deren Thun, wo das stärkere oder schwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntniß liegend, dem Zuschauer oft verborgen bleiben, das Identische des innern Wesens beider Arten von Erscheinungen bisher gänzlich hat verkennen lassen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraschendes, ja, bisweilen fast Schaudererregendes. Man könnte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt, daß z. B. wenn es einmal einem Naturgesetz gemäß ist, daß beim Zusammentreffen gewisser Stoffe, unter bestimmten Bedingungen, eine chemische Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung statt habe, nun auch, wenn die Bedingungen zusammentreffen, sei es durch unsere Veranstaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete desto überraschender ist), heute so gut wie vor tausend Jahren, sofort und ohne Aufschub die bestimmte Erscheinung eintritt. Am lebhaftesten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr kombinirten Umständen erfolgenden, unter diesen aber uns vorherverkündeten Erscheinungen: so z. B. daß, wenn gewisse Metalle, unter einander und mit einer gesäuerten Feuchtigkeit abwechselnd, sich berühren, Silberblättchen, zwischen die Extremitäten dieser Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müssen, oder daß unter gewissen Bedingungen der harte Diamant sich in Kohlensäure verwandelt. Es ist die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überrascht, und was uns bei den alltäglichen Erscheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwischen Ursache und Wirkung der Zusammenhang eigentlich so geheimnißvoll ist, wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der durch sie herbeigerufen nothwendig erscheint. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntniß eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens ist, d. h. Desjenigen, was auch wir als unser innerstes Wesen erkennen, und daß dieser Wille an sich selbst und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch diese bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe seiner Objektivation, d. i. der Idee, sondern erst

den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Kausalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in diesen den vervielfachten Erscheinungen der verschiedenen Ideen, in welchen der Wille sich manifestirt, ihre Stelle bestimmt, die Ordnung regelnd, in der sie eintreten müssen; — wenn uns, sage ich, in dieser Erkenntniß der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen ist, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht dem Dinge an sich, sondern nur der Erscheinung zukommen, nur Formen unserer Erkenntniß, nicht Beschaffenheiten des Dinges an sich sind, dann werden wir einsehen, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der That dem Erstaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen ist, der zuerst durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt.

Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist also in ihrem innern Wesen nichts Anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe; wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgesetz aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Kausalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen; die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität; dieses ist gleichsam die Norm der Grenzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie vertheilt sind. Diese Norm bezieht sich daher nothwendig auf die Identität der gesammten vorhandenen Materie, welche das gemeinsame Substrat aller jener verschiedenen Erscheinungen ist. Wären diese nicht alle an jene gemeinsame Materie gewiesen, in deren Besitz sie sich zu theilen haben, so bedürfte es nicht eines solchen Gesetzes, ihre Ansprüche zu bestimmen, sie könnten alle zugleich und neben einander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur also weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und dieselbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts sein; sonst würde keine der andern Platz machen. Diesergestalt ist das Gesetz der Kausalität wesentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Substanz;

beide erhalten bloß von einander wechselseitig Bedeutung; ebenso aber auch wieder verhalten sich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen an derselben Materie ist die Zeit; die bloße Möglichkeit des Beharrens derselben Materie unter allen entgegengesetzten Bestimmungen ist der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum, welche Vereinigung sich zeigt als Wechsel der Accidenzien beim Beharren der Substanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kausalität, oder das Werden ist. Wir sagten daher auch, die Materie sei durch und durch Kausalität. Wir erklärten den Verstand als das subjektive Korrelat der Kausalität, und sagten, die Materie (also die gesammte Welt als Vorstellung) sei nur für den Verstand da, er sei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Korrelat. Dieses alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an Das, was im ersten Buche ausgeführt ist. Die Beachtung der innern Uebereinstimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verständniß erfordert, da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint ist, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorstellung, durch diese zwei Bücher aus einander gerissen worden, um jedes isolirt desto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüssig sein, durch ein Beispiel noch deutlicher zu machen, wie das Gesetz der Kausalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider bestehende, Materie Bedeutung hat, indem es die Gränzen bestimmt, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz jener theilen, während die ursprünglichen Naturkräfte selbst, als unmittelbare Objektivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologische Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Wesen der Natur führen kann. — Denken wir uns, zu diesem Zweck, etwa eine nach Gesetzen der Mechanik konstruirte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch ihre Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit u. s. f. Hier sind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte Kräfte; bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, giebt die Mechanik an. Es kann jetzt etwa ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen; die Bewegung der Maschine stockt

und die Materie ist sofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintrittes angiebt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischen geleitet: sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer andern ursprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten; die ganze Maschine verbrennt, d. h. abermals hat eine gänzlich verschiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlichen Anspruch an jene Materie und offenbart sich an ihr als Idee, als bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure; ein Salz entsteht, Krystalle schießen an; sie sind die Erscheinung einer andern Idee, die selbst wieder unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Krystalle verwittern, vermischen sich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen, eine neue Willenserscheinung, — und so ließe sich ins Unendliche die nämliche beharrende Materie verfolgen, um zu sehen, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. Die Bestimmung dieses Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, giebt das Gesetz der Kausalität an; aber auch nur bis dahin geht die auf dasselbe gegründete Erklärung. Die Kraft selbst ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig und scheint gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände zu harren, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin diese beherrschenden Kräfte, bemächtigen kann. Alle Zeit ist nur für ihre Erscheinung da, ihr selbst ohne Bedeutung: Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht; dann erscheinen sie; aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. Jahrtausende schlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, und sie liegen ruhig neben dem Silber, welches, sobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen sich berühren, in

Flammen aufgehen muß. Selbst im organischen Reiche sehen wir ein trockenes Samenkorn, dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche, beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände, als Pflanze emporsteigt*).

Ist uns nun durch diese Betrachtung der Unterschied deutlich geworden zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen, haben wir eingesehen, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation ist, den Erscheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Gesetz der Kausalität nichts Anderes, als die Bestimmung der Stelle in Jenen für die einzelnen Erscheinungen ist, dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Malebranche von den gelegentlichen Ursachen, causes occasionnelles, erkennen. Es ist sehr der Mühe werth, diese seine Lehre, wie er sie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Theils des sechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu diesem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Uebereinstimmung beider Lehren, bei so großer Verschiedenheit des Gedankenzuges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es

*) Am 16. September 1840 zeigte, im litterarischen und wissenschaftlichen Institut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorlesung über Aegyptische Alterthümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinson in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woselbst solche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müssen. Sie wurden in einer hermetisch versiegelten Vase gefunden. Zwölf Körner hatte er gesäet und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachsen und deren Samen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times v. 21. September 1840. — Desgleichen producirte in der medicinisch-botanischen Gesellschaft in London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche sich in der Hand einer Aegyptischen Mumie gefunden hatte, der sie aus einer religiösen Rücksicht mochte beigegeben sein, und die mithin wenigstens 2000 Jahre alt war. Er hatte sie in einen Blumentopf gepflanzt, wo sie sogleich gewachsen war und grünte. Dieses wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 136. — „Im Garten des Herrn Grimstone, vom Herbarium Highate in London, steht jetzt eine Erbsenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen ist aus einer Erbse, die Herr Pettrigrew und die Beamten des Britischen Museums einer Vase entnommen haben, welche sich in einem Aegyptischen Sarkophage vorgefunden hatte, woselbst sie 2844 Jahre gelegen haben muß." — Aus den Times v. 16. August 1844. — Ja, die in Kalkstein gefundenen lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß selbst das thierische Leben einer solchen Suspension auf Jahrtausende fähig ist, wenn diese durch den Winterschlaf eingeleitet und durch besondere Umstände erhalten wird.

bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen verschiedener Zeiten und Länder, zwar oft in sonderbarer Gesellschaft, in wunderlicher Vermischung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht sodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, sich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunstaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Malebranche Recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das An-sich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objektivirung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen; dieses ist der Wille selbst, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos ist. Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt, sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektricität, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, das hängt von Ursachen, von äußern Einwirkungen ab und ist aus diesen zu erklären: jene Eigenschaften selbst aber, also sein ganzes Wesen, welches aus ihnen besteht, und folglich sich auf alle jene angegebenen Weisen äußert, daß er also überhaupt ein solcher ist, wie er ist, daß er überhaupt existirt, das hat keinen Grund, sondern ist die Sichtbarwerdung des grundlosen Willens. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. So haben wir es gefunden in der erkenntnißlosen Natur; gerade so aber ist es auch da, wo nicht mehr Ursachen und Reize, sondern Motive es sind, die den Eintrittspunkt der Erscheinungen bestimmen, also im Handeln der Thiere und Menschen. Denn hier wie dort ist es ein und derselbe Wille, welcher erscheint, in den Graden seiner Manifestation sehr verschieden, in den Erscheinungen dieser vervielfacht und im Hinsicht auf diese dem Satz vom Grunde unterworfen, an sich frei von dem Allen. Die Motive

bestimmen nicht den Charakter des Menschen, sondern nur die Erscheinung dieses Charakters, also die Thaten; die äußere Gestalt seines Lebenslaufs, nicht dessen innere Bedeutung und Gehalt; diese gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der Eine boshaft, der andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwa von Lehren und Predigten ab, und ist schlechthin in diesem Sinne erklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies ist die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und hängt ab von den Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüssen, von den Motiven; aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich; sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. Davon im vierten Buch. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnißlosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm inwohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt: das hängt von den äußeren Ursachen ab. Eines ist ihm so natürlich wie das Andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das Eine oder Andere zeigen, zu Allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren, aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden sein, je nachdem die Umstände waren.

Wenn es nun aus allen hervorgehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erscheinungen derselben uns deutlich geworden ist, wie weit die Erklärung aus Ursachen gehen kann und wo sie aufhören muß, wenn sie nicht in das thörichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe, so werden wir nunmehr auch im Allgemeinen bestimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern ist. Sie hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten; dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf Das, was in

aller Erscheinung wirkt und bei der Ursache vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterscheidend, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich hütend, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben Kraft, bloß unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urtheilskraft; daher so wenige Menschen fähig sind, in der Physik die Einsicht, alle aber die Erfahrung zu erweitern. Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen; dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Ich wünsche nichts weniger, als die Wiedereinführung derselben begünstigt zu haben. Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen, der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältniß zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde, sondern was an sich Wille ist, ist andererseits als Vorstellung da, d. h. ist Erscheinung, als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen; da muß z. B. jede Bewegung, obwohl sie allemal Willenserscheinung ist, dennoch eine Ursache haben, aus der sie in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im Allgemeinen, ihrem innern Wesen nach, sondern als einzelne Erscheinung zu erklären ist. Diese Ursache ist eine mechanische beim Stein, ist ein Motiv bei der Bewegung des Menschen, aber fehlen kann sie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, Das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik als qualitas occulta stehen bleiben muß, eben weil hier die ätiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwa auf diese, als auf ihr erstes Glied zurück, sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte sein, deren successiver Eintritt in die Sicherheit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen

Maschine erläutert habe; aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht aus einander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und Philosophie der Natur thun einander nie Abbruch, sondern gehen neben einander, denselben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie giebt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung nothwendig herbeiführten, und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen thätig sind, bestimmt die Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maaßgabe der Verschiedenheit der Umstände, verschieden hervortritt, immer ihrem eigenthümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein Naturgesetz heißt. Sobald die Physik dies Alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung vollständig erreicht; dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie, unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt; daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé, wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein kompletes Thatsachenregister wäre. — Die Betrachtung der gesammten Natur wird sodann durch die Morphologie vollendet, welche alle bleibenden Gestalten der organischen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet; über die Ursache des Eintritts der einzelnen Wesen hat sie wenig zu sagen, da solche bei allen die Zeugung ist, deren Theorie für sich geht, und in seltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu diesen letztern gehört aber, streng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, also die physischen und chemischen Erscheinungen, im Einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu diesem Hervortreten ist eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur, nur das Allgemeine: die ursprüngliche Kräfte selbst sind hier ihr Gegenstand, und sie erkennt in ihnen die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Wesen, das An-sich dieser Welt ist, welche sie, wenn sie von jenem absieht, für die bloße Vorstellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetio-

logie, statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinste, z. B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehen sich einbildet und demnach auf sie alle anderen gewaltsam zurückzuführen sucht, so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrthum statt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umständen wird Alles, dem inneren Wesen der Dinge nichts zugeschrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, so würde, wie schon gesagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Räthsel der Welt lösen. Diesen Weg aber geht man, wenn, wie schon erwähnt, alle physiologische Wirkung auf Form und Mischung, also etwa auf Elektricität, diese wieder auf Chemismus, dieser aber auf Mechanismus zurückgeführt werden soll. Letzteres war z. B. der Fehler des Kartesius und aller Atomistiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zusammenhang und die Gestalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erscheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäsion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen ist, so thun doch auch dasselbe in unsern Tagen die elektrischen, chemischen und mechanischen Physiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Mischung“ seiner Bestandtheile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärung die Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels Archiv für Physiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektricität; le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektricität das Ding an sich und die Thier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 fg. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit alle jene so oft explodirten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zu Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammenkommen, den Organismus zu Stande brächten, als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines

Thieres, oder des Menschen, wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höhern Stufe, sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektricität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektiviren, der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Thieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weiter nicht interessant. — Wir werden indessen sogleich sehen, inwiefern dennoch jede Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewissen Grenzen gestattet und brauchbar sein möchte, indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht, so wenig, wie der Schmied aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwa aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben. Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere, da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter stattfindet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf Denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre, in welchem keine eigenthümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte, sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche Dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur forma accidentalis. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau Das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererseits nun aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung,

in die Objektität eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Thierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet; dieser ist deshalb das leitende Princip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiß die löblichste Bestrebung der Naturphilosophen der Schellingschen Schule gewesen, welche sogar darin manches Verdienst haben, wenn gleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben sie jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen Elektricität und Magnetismus, deren Identität später konstatirt wurde, zwischen chemischer Anziehung und Schwere u. dgl. m. Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntniß seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind, so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen sein und in jedem Unvollkommneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen, sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkle Erkenntniß hievon gewesen zu sein, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoreer, auch der Chinesen, im Y-king, den Ursprung gab; und auch in jener Schellingschen Schule finden

wir, bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird.

Wenn nun gleich der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich nie aus den Augen zu lassen ist, und daher die Identität des in allen Ideen objektivirten Willens nie (weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenn gleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehen werden können; ebenso wenig, als die innere Analogie des Baues aller Thiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifiziren und etwa die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische oder physische Prozesse zurückzuführen sind, so kann man doch, zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken, Folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere unter einander in Konflikt gerathen, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will; so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehen daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Krystallisation, als welche sie ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Krystallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im thierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifizirt, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß

chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden, sondern

> Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
> Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommnere gewinnt, eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten, ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektivirt sich auf eine neue deutlichere Art; es entsteht ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrscht demnach hier schon das Gesetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich gewesen wäre, durch die Klarheit der Darstellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieser Gedanken zu überwinden; allein ich sehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Lesers mir sehr zu Hülfe kommen muß, wenn ich nicht unverstanden bleiben, oder mißverstanden werden soll. — Der gegebenen Ansicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können, weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte, also zufällig hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat, weil der in allen Ideen sich objektivirende eine Wille, indem er zur höchstmöglichen Objektivation strebt, hier die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, aufgiebt, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Sein Sieg ohne Kampf, indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche wenn gleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigste Objektivation des Willens, ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu größerer Anstrengung

reizt, ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere. Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten; daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Theil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes nnd zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder abgewinnen und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jakob Böhm vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt: alle Leiber der Menschen und Thiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb todt. Jenachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren oder unvollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja,

sie besteht eben wieder nur durch ihn: *ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, ἑν αν ην ἁπαντα, ὡς φησιν Εμπεδοκλης·* (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B. 5); ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Thier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Thier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann, so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwischen werden wir denselben Streit, dieselbe Ueberwältigung ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Insekten (besonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Insekten, deren langsame Zerstörung das erste Werk der auskriechenden Brut ist. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächst und sich später von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem festsitzt, schon mit ihm um die sich darbietende Beute, so daß einer sie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, und III, S. 165). In dieser Art liefert aber das grellste Beispiel die Bulldoggs-Ameise (bulldog-ant) in Australien; nämlich, wenn man sie durchschneidet, beginnt ein Kampf zwischen dem Kopf- und dem Schwanztheil; jener greift diesen mit seinem Gebiß an, und dieser wehrt sich tapfer, durch Stechen auf jenen; der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben, oder von anderen Ameisen weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedes Mal statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galignani's Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aesten, so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß. Dasselbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder

Pflanze oder Brod in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Krystalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die rein auskrystallisirte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist, oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magneticität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen, oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden, oder nur den Lackmus, welchen sie antrifft, röthen zu dürfen. Im Großen zeigt es sich in dem Verhältniß zwischen Centralkörper und Planet; dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus, woraus dann die beständige Spannung zwischen Centripetal- und Centrifugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber nothwendig als ein Streben sich darstellt, so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit, noch das der Kausalität entgegen, denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung so gut wie Ruhe ihr ursprünglicher Zustand sein, daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir eben so wenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursache ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Centrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Centralkörpers, von welchem jene sich bei dessen Zusammenziehung getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich; er rotirt noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum,

oder cirkulirt vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Centralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Muthmaßung der Astronomen von einer Centralsonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unseres ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne, mit sammt der Centralsonne, zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hierdurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schlusse dieses Buches, dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesammten Erscheinung sein mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Wir können endlich den in Betracht genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegen einander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wiedererkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Abstraktivkraft, so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Dasein hat. Abstrahiren wir von aller chemischen Verschiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Ursachen und Wirkungen so weit zurück, daß noch keine chemische Differenz da ist, so bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwischen Attraktions- und Repulsionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Centrum drängend, diese als Undurchdringlichkeit, sei es durch Starrheit oder Elasticität, jener widerstrebend, welcher stete Drang und Widerstand als die Objektität des Willens auf der alleruntersten Stufe betrachtet werden kann und schon dort dessen Charakter ausdrückt.

So sähen wir denn hier, auf der untersten Stufe, den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objektivation. Als solcher blinder Drang und erkenntnißloses Streben erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen, Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender

Erscheinungen darstellt, sondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten des Glases vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung nothwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte, weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine specieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muß daher aufgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Thier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnißlos vegetirte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erforderliches Hülfsmittel, *μηχανη*, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentirt durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivirenden Willens durch ein Organ repräsentirt ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt. — Allein mit diesem Hülfsmittel, dieser *μηχανη*, steht nun, mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches nothwendig wurde, zur Aufhebung des Nachtheils, der aus dem Gedränge der komplicirten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er

in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Thiere sind schon dem Schein, der Täuschung ausgesetzt. Sie haben indessen bloß anschauliche Vorstellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, sind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berücksichtigen. — Es scheint, als ob diese vernunftlose Erkenntniß nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck gewesen sei und bisweilen gleichsam einer Nachhülfe bedurft habe. Denn es bietet uns die sehr merkwürdige Erscheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntniß erleuchtete, in zwei Arten von Erscheinungen, auf eine höchst überraschende Weise, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anschaulichen Erkenntniß und ihren Motiven geleiteten Thun der Thiere, ein ohne diese, also mit der Nothwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunsttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntniß geleitet, das Ansehen haben, als brächten sie ihre Werke sogar auf abstrakte, vernünftige Motive zu Stande. Der andere diesem entgegengesetzte Fall ist der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntniß in die Werkstätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus beleuchtet, im magnetischen Hellsehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grade seiner Objektivation gelangt ist, reicht die den Thieren aufgegangene Erkenntniß des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu; das komplicirte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um bestehen zu können, durch eine doppelte Erkenntniß erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntniß mußte zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener, die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe. Mit dieser war Besonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, in Folge derselben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditirten, von der Gegenwart unabhängigen Handels, endlich auch völlig deutliches Bewußtsein der eigenen Willensentscheidungen als solcher. Trat nun schon mit der bloß anschauenden Erkenntniß die

Möglichkeit des Scheines und der Täuschung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnißlosen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Instinkt und Kunsttrieb, als erkenntnißlose Willensäußerungen, mitten unter den von Erkenntniß geleiteten, ihm zu Hülfe kommen mußten, so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt Alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit, der Irrthum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Thaten hindert. Denn, wenn gleich der Wille schon im Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt, so kann doch der Irrthum die Aeußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben*): so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, u. s. f.

Die Erkenntniß überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar, so in allen Thieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehen, wie in einzelnen Menschen die Erkenntniß sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der Erkenntniß, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstauf-

*) Die Scholastiker sagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez, Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

hebung desselben eintreten kann, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen betrachtet, in denen der Wille sich objektivirt; ja, wir haben ihren endlosen und unversöhnlichen Kampf gegen einander gesehen. Dennoch ist, unserer ganzen bisherigen Darstellung zufolge, der Wille selbst, als Ding an sich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechsel. Die Verschiedenheit der (Platonischen) Ideen, d. i. Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie, dies Alles trifft nicht ihn, sondern ist nur die Art und Weise seiner Objektivation, und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit ertheilt, so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche neben einander die Welt füllen, oder nach einander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektität das Alles ist, und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel: er allein ist das Ding an sich; alles Objekt aber ist Erscheinung, Phänomen in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet, so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen; sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen; sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, sagen: ihre Erscheinung begleitet die des Menschen so nothwendig, wie das volle Licht begleitet ist von den allmäligen Gradationen aller Halbschatten, durch die es sich in die Finsterniß verliert; oder auch man kann sie den Nachhall des Menschen nennen und sagen: Thier und Pflanze sind die herabsteigende Quint und Terz des Menschen, das unorganische Reich ist die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieses letzten Gleichnisses wird uns aber erst

deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutsamkeit der Musik zu ergründen suchen und sich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zusammenhang fortschreitende Melodie, in gewissem Sinn, als das durch Reflexion Zusammenhang habende Leben und Streben des Menschen darstellend, anzusehen ist, wo dann dagegen die unzusammenhängenden Ripienstimmen und der schwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollständigkeit der Musik nothwendige Harmonie hervorgeht, die übrige thierische und erkenntnißlose Natur abbilden. Doch davon an seinem Orte, wo es nicht mehr so paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen, in dem Ganzen dieser selbst, durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Thiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um diese, der Schiefe der Ekliptik u. s. f. — Im Grunde entspringt dies daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, allein den wahren Aufschluß giebt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen desselben nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt, so wird gleichermaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß jener Harmonie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Teile der Welt, jener Nothwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurtheilung derselben voraussetzen.

Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art: theils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zur der organischen überhaupt, oder

auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört, so folgt nothwendig, daß er untheilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können, zu leichterer Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt; die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objektität, ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei, während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, eine ganze Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenn gleich diese nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt, sonst könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeßerung aus, sondern in einer Succession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Thier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Succession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose), seinen Organismus, sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Thieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Species derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist

schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Species, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzens Wollens). Was, durch die nothwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an sich und seiner Erscheinung in der Zeit, sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbart, zusammen; insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Thierspecies, ja jeder Pflanzenspecies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligibeln Chararakters, d. h. eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes anzusehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerksam machen auf die Naivetät, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Sein und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind, während das Thier, um seiner Idee nach erkannt zu werden, schon in seinem Thun und Treiben beobachtet, der Mensch vollends erforscht und versucht sein will, da ihn Vernunft der Verstellung in hohem Grade fähig macht. Das Thier ist um ebenso viel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Thier. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit so vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist, daß sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Dasein, ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft, Auflösung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten", S. 560—586 der fünften u. S. 532 fg. der ersten Auflage, und „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. Rosenkranz' Ausgabe, S. 224 fg. Vgl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 43.

allen Thieren den verstecktesten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit: nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld.. Jede Pflanze erzählt nun zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Daher erkennt selbst der wenig Geübte leicht, ob eine exotische Pflanze der tropischen oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob sie im Wasser, im Sumpfe, auf Bergen oder auf der Haide wachse. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speciellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Gesagten auf die teleologische Betrachtung der Organismen, sofern sie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln theilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Succession von Entwickelungen nach einander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Theile neben einander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Aeußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist, so hebt dieses nothwendige Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensaktes, auf; vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwickelungen mit einander, nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart, so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen; dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wieder hergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun verschiedene Theile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller. Folglich ist sowohl das Auseinandertreten der an sich einfachen Idee in die Vielheit der Theile und der Zustände des Organismus einer-

seits, als die Wiederherstellung ihrer Einheit durch die nothwendige Verknüpfung jener Theile und Funktionen, dadurch daß sie Ursache und Wirkung, also Mittel und Zweck, von einander sind, andererseits nicht dem erscheinenden Willen als solchem, dem Dinge an sich, sondern nur seiner Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität (lauter Gestalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erscheinung) eigenthümlich und wesentlich. Sie gehören der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille an; sie gehören zur Art und Weise, wie der Wille Objekt, d. i. Vorstellung wird, auf dieser Stufe seiner Objektität. Wer in den Sinn dieser vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehen, welche dahin geht, daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen, als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen, allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung über die unfehlbare Konstanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im Wesentlichen dieselbe mit der über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur, denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erscheinung, die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte*).

Was nun, nach der oben gemachten Eintheilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere betrifft, welche sich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, sondern in der Unterstützung und Hülfe zeigt, welche sie von Außen, sowohl von der unorganischen Natur, als einer vom andern erhalten, so findet dieselbe ihre Erklärung im Allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und untheilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen anderen Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen muß. Allein wir können diese Einsicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinstimmung der verschiedenen Theile der Natur zu einander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am besten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur" am Schlusse der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Species begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigenthümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grunde (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Bild des intelligibeln liefern und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußeren Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagirt, und da sie sehr verschieden sein können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenn gleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt; so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt; ob man aber beim Spiel betrügt oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche; dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie dasselbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so derselbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß sein kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektiviren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im Wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektivirt, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivation vertheilt und die deswegen nothwendig eine Beziehung zu einander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des *einen* Willens ein allgemeines gegen-

seitiges sich Anpassen und Bequemen zu einander stattfand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt, und überall sehen wir diesen consensus naturae. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Thier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger, angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehundes dem Wechsel seines Mediums, die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kameels der Dürre afrikanischer Wüsten, das Segel des Nautilus dem Winde, der sein Schiffchen treiben soll, und so bis auf die speciellsten und erstaunlichsten äußeren Zweckmäßigkeiten herab*). Nun aber ist hiebei von allen Zeitverhältnissen zu abstrahiren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Species sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und derselbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektivirt: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört, sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen vertheilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren E r s c h e i n u n g e n, dem Gesetz der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren eben so sehr anpassen mußten, wie diese jenen. Also der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Vertheilung des festen Landes und des Meeres, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

und alle ähnlichen Erscheinungen, welche in der Natur das sind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten sich ahnungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. Ebenso bequemte sich der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Thiere, diese der Ernährung andrer Thiere, ebenso wohl als umgekehrt alle diese wieder jenen. Alle Theile der Natur kommen sich entgegen, weil ein Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allein adäquaten Objektität*), den Ideen, ganz fremd ist.

*) Dieser hier gebrauchte sehr wichtige Ausdruck, „adäquate Objektität" wird von Schopenhauer im dritten Buch der „Welt als W. u. V." S. 211, in folgender Weise erläutert: „Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge, das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntniß folgt daher auch dem Satze vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere, als diese, welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntniß und sein Correlat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten; die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee die adäquate Objektität ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form ist. In ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht, und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtsein eben, indem man sämmtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze Welt der Vorstellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntniß der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst, indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, ersteht, ebenso

Noch jetzt, da die Geschlechter sich nur zu erhalten, nicht mehr zu entstehen haben, sehen wir hin und wieder eine solche sich auf das Zukünftige erstreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichsam abstrahirende Vorsorge der Natur, ein Sichbequemen dessen was da ist, nach dem was noch kommen soll. So baut der Vogel das Nest für die Jungen, welche er noch nicht kennt, der Biber errichtet einen Bau, dessen Zweck ihm unbekannt ist, die Ameise, der Hamster, die Biene sammeln Vorräthe zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameisenlöwe errichten, wie mit überlegter List, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub, die Insekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann, um die Blüthezeit, die weibliche Blume der diöcistischen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stängels, von denen sie bisher an den Grund des Wassers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufsteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Wassers an einem kurzen Stängel wachsende männliche Blume sich von diesem ab und gelangt so, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woselbst sie umher-

---

sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille ist das An-sich der Idee, die ihn vollkommen objektivirt; er auch ist das An-sich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektiviren. Als Wille, außer der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und derselbe im contemplirten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Contemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird; jene beiden sind daher an sich nicht unterschieden, denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntniß kommt, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grunde, Vielheit und Verschiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellung erkennendes Subjekt bin, sondern bloß blinder Wille, ebenso wenig ist ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Dinge Objekt, sondern bloßer Wille, bloßer Drang. Dieser Wille ist an sich, d. h. außer der Vorstellung, mit den meinigen einer und derselbe; nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität, zur Vorstellung werde, setzt mit Einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt; daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntniß, frei von Individualität und Dienstbarkeit den Willen."

A. d. H.

schwimmend die weibliche Blume aufsucht, welche sodann, nach geschehener Befruchtung, sich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, woselbst die Frucht sich ausbildet*). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirschschröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphose noch einmal so groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt also giebt uns der Instinkt der Thiere die beste Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben, so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnißweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens.

Inzwischen kann das aus dieser Einheit entspringende sich wechselseitige Anpassen und Sichbequemen der Erscheinungen dennoch nicht den oben dargestellten, im allgemeinen Kampf der Natur erscheinenden innern Widerstreit tilgen, der dem Willen wesentlich ist. Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Species und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Species im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen neben einander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen, so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivirten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen**) jener Species und im beständigen Ringen der Er-

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc., Nr. 13, 1855.

**) Ueber das Verhältniß des Gattungslebens zum individuellen Leben spricht sich Schopenhauer in Band II der „Welt als W. u. V.", S. 583, in folgender Weise aus: „Alle Thatsachen deuten darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Lebenskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuum offenbart. Die Heftigkeit des Geschlechtstriebs, der rege Eifer und der tiefe

scheinungen jener Naturkräfte mit einander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfes ist die Materie, welche sie wechselseitig einander zu entreißen streben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kausalität eigentlich die Materie ist, wie im ersten Buche dargethan.

Ich beschließe hier den zweiten Hauptheil meiner Darstellung, in der Hoffnung, daß, soweit es bei der allerersten Mittheilung eines noch nie dagewesenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerst er sich erzeugte, nicht ganz frei sein kann, — möglich ist, es mir gelungen sei, die deutliche Gewißheit mitzutheilen, daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist, und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieser Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt, noch übrig bleibt, dieses als ein von der Vorstellung toto genere Verschiedenes, nichts Anderes sein kann, als Wille, der sonach des eigentliche Ding an sich ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewußtsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. So sehen wir hier die Philosophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zusammenfallen, indem das Objekt beider sich als dasselbe aufweist. — Größere Vollständigkeit

---

Ernst, mit welchem jedes Thier und ebenso die Menschheit die Angelegenheiten desselben betreibt, bezeugt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der Gattung; während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuum dienen, dessen Dasein im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Concentration des ganzen thierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtsein aus, daß das Individuum nicht fortdauern und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu setzen habe, in welcher sein wahres Dasein liegt." A. d. H.

aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die gesammte in den zwei ersten Büchern mitgetheilte Erkenntniß gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unserer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich sich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwischen mag eine solche Frage noch eigens erörtert werden, da sie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, solange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist, und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach Etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objektivirt. So ist von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Ursache zu suchen, d. h. ein Zustand, welcher diese nothwendig herbeiführte, nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart, und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektricität u. s. w. Nur etwa, wenn man dargethan hätte, daß Schwere, Elektricität, nicht ursprüngliche eigenthümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektricität, hervorbringe. Alles Dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) nothwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte; aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß, so bestimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes, keineswegs aber daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist die Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer

dem Gebiete des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Thun allezeit Rechenschaft zu geben, aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt dasein will, so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen, und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtsein aus, daß er selbst nichts als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf.

In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Centrifugalkraft berührt, auch offenbart es sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektivität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existirende Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elasticität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüthe und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keimes ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Thieres; die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Species verbürgt und dieselbe Erscheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erscheinung dieses beständigen Dranges und Wechsels ist auch die stete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzusehen, welche die Physiologen jetzt aufhören für nothwendigen Ersatz des bei der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maschine durchaus kein Aequivalent sein kann für den beständigen Zufluß durch die Ernährung: ewiges Werden, endloser Fluß gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. Dasselbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als

letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln, sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenngleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare, lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender languor zeigt. — Diesem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will, nie aber was er überhaupt will; jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen, eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestirende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist. — Die einzige Selbsterkenntniß des Willens im Ganzen aber ist die Vorstellung im Ganzen, die gesammte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Betrachtung sein.

Die Objektivation des Willens in der Natur.

Die Objektivation des Willens in der Natur.

Die Objektivation des Willens in der Natur.*)

Objektivation des Willens im thierischen Organismus.

Ich verstehe unter Objektivation das Sichdarstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, wie im ersten Buch und dessen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den Intellekt, mithin außerhalb seiner Erkenntniß, schlechterdings als solche undenkbar; denn sie ist zunächst nur anschauliche Vorstellung und als solche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an sich übrig bleiben. Daß dieses der Wille sei, ist das Thema des zweiten Buchs, und wird daselbst zuvörderst am menschlichen und thierischen Organismus nachgewiesen.

Die Erkenntniß der Außenwelt kann auch bezeichnet werden als das Bewußtsein anderer Dinge, im Gegensatz des Selbstbewußtseins. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt in derselben Absicht das Bewußtsein von andern Dingen, also die objektive Erkenntniß, in Betracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis: was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar; und was im Selbstbewußtsein, also subjektiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objektiv, sich als der gesammte Organismus dar.

Zur Begründung des ersten Theiles jener Thesis ist das Meiste schon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendig-

*) Aus Buch 2, Band II der „W. als W. und V.“

keit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterschieden der anatomischen Konformation nachgewiesen wurde, daß der Intellekt, als sekundärer Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; daß er mithin physisch ist, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert, so erfordert außerordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken, in der Regel, sehr nachtheilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewußten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloß der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. m. Hingegen lesen wir nie, daß nach einem Unglücksfall solcher Art der Charakter eine Veränderung erlitten hätte, daß der Mensch etwa moralisch schlechter oder besser geworden wäre, oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er, als das Metaphysische, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von Spallanzani gemachten und von Voltaire wiederholten Versuch*) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern; mit diesem stellt sich Bewußtsein und Vorstellung wieder ein, während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, bloßen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch sein Organ, als wechselnde Accidenz. Er läßt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

---

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matematica e fisica della Società Italiana, Tom. I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

Vielleicht ist es Tiedemann, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem Parasiten verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Physiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben direkt etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Mißgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muß dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont sein. Sogar eine Henne, der Flourens das ganze große Gehirn wegeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, Sur la vie et la mort, part. II, art. 11, § 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Außenwelt; dies allein ist sein Amt, und hierdurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab, da dessen Existenz durch die äußern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäß bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes; weil nämlich seine Thätigkeit von seiner Erhaltung völlig gesondert ist, jene bloß Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus, als seiner Amme, geleistet wird, indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausirt, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert von statten.

Der zweite Theil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. — Schon an anderer Stelle, habe ich nachgewiesen, daß das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muß, im Selbstbewußtsein die eine seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift, und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kund giebt, und wir es, nach dieser seiner unverhülltesten Erscheinung, als Willen ansprechen. Nun aber kann, in der bloßen Zeit allein, sich keine beharrende Substanz, dergleichen die Materie ist, darstellen, weil eine solche, wie § 4 des ersten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbstbewußtsein, der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut, sondern bloß seine

einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschließungen, Wünsche und Affekte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anschaulich, erkannt. Die Erkenntniß des Willens im Selbstbewußtsein ist demnach keine Anschauung desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden seiner successiven Regungen. Hingegen für die nach außen gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verstande vollzogene Erkenntniß, die neben der Zeit auch den Raum zur Form hat, welche Beide sie, durch die Verstandesfunktion der Kausalität, aufs Innigste verknüpft, wodurch sie eben zur Anschauung wird, stellt sich Dasselbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als Wille gefaßt wurde, anschaulich dar, als organischer Leib, dessen einzelne Bewegungen die Akte, dessen Theile und Formen die bleibenden Bestrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranschaulichen, ja, dessen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieses Willens selbst sind.

Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider, da in diesen was im Selbstbewußtsein als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äußerlich als Bewegung des Leibes darstellt, und Jeder seine, durch momentan eintretende Motive ebenso momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in eben so vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt, wie diese selbst in seinem Schatten, woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, daß sein Leib bloß die äußerliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst, unter der Form der Vorstellung. Nur wenn wir dieser ursprünglichen und einfachen Belehrung uns gewaltsam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile den Hergang unserer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anstaunen, welches dann darauf beruht, daß zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kausalverbindung ist; denn sie sind eben unmittelbar identisch, und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, daß hier das Eine und Selbe in zwei verschiedenen Erkenntnißweisen, der innern und der äußern, wahrgenommen wird. — Das wirkliche Wollen ist nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engsten Sinn ist nur der, welchen die That dazu stempelt. Hingegen bloße Willensbeschlüsse sind, bis zur Ausführung, nur Vorsätze und daher Sache des Intellekts allein; sie haben als solche ihre Stelle bloß im Gehirn und sind nichts weiter, als abge-

schlossene Berechnungen der relativen Stärke der verschiedenen, sich entgegenstehenden Motive, haben daher zwar große Wahrscheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich sich als falsch ausweisen, nicht nur mittelst Aenderung der Umstände, sondern auch dadurch, daß die Abschätzung der respektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches sich alsdann zeigt, indem die That dem Vorsatz untreu wird; daher eben ist vor der Ausführung kein Entschluß gewiß. Also ist allein im wirklichen Handeln der Wille selbst thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der Irritabilität; also objektivirt sich in dieser der eigentliche Wille. Das große Gehirn ist der Ort der Motive, woselbst, durch diese, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher bestimmt wird. Diese Motive sind Vorstellungen, welche auf Anlaß äußerer Reize der Sinnesorgane, mittelst der Funktionen des Gehirns entstehen und auch zu Begriffen, dann zu Beschlüssen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken diese Motive, deren Werkstätte das große Gehirn ist, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von diesem ausgehenden motorischen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloß als Reize der Irritabilität derselben, da auch galvanische, chemische und selbst mechanische Reize dieselbe Kontraktion, die der motorische Nerv hervorruft, bewirken können. Also was im Gehirn Motiv war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als bloßer Reiz. Die Sensibilität an sich ist völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren; dies kann nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hierzu heißt Irritabilität, d. h. Reizbarkeit: sie ist ausschließliche Eigenschaft des Muskels, wie Sensibilität ausschließliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den Anlaß zu seiner Kontraktion; aber keineswegs ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge, sondern dies geschieht ganz allein vermöge der Irritabilität, welche des Muskels selbsteigene Kraft ist. Diese ist, von außen aufgefaßt, eine Qualitas occulta, und nur das Selbstbewußtsein revelirt sie als den Willen. In der hier kurz dargelegten Kausalkette, von der Einwirkung des außen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwa der Wille als letztes Glied derselben mit ein, sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels; er spielt also hier genau dieselbe Rolle, welche, in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnißvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen

sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen, wie ich dies in § 26 des ersten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnißvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen, wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnißquelle, das Selbstbewußtsein, aufgeschlossen wäre, als Wille. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehen, uns als ein Wunder, weil zwar von dem außen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt; daher diese eigentlich nicht seine Wirkung, sondern seine Erscheinung ist. Als solche tritt sie ein in der, vom Willen an sich selbst ganz verschiedenen, Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist, wodurch sie, wenn man vom Willen ausgeht, für die aufmerksame Reflexion, das Ansehen eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der großen Wahrheit liefert, daß was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich Wille ist. — Wenn nun etwa der motorische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist, so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, daß die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die bloße Sichtbarkeit, meines Willens zu sein, oder mit andern Worten, daß die Irritabilität verschwunden wäre, sondern daran, daß die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille, in diesem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Mißverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehen, vorzubeugen, will ich den Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. — Meine Lehre besagt, daß der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnißformen. Hieraus folgt, daß der Wille im ganzen Leibe überall gleichmäßig gegenwärtig sei, wie dies auch nachweislich der Fall ist, da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiermit zu

vereinigen, daß die willkürlichen Aktionen, diese unleugbarsten Aeußerungen des Willens doch offenbar vom Gehirn ausgehen, sodann erst, durch das Mark, in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen, und deren Lähmung, oder Durchschneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, daß der Wille, eben wie der Intellekt, seinen Sitz allein im Gehirn habe und, eben wie dieser, eine bloße Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so, sondern der ganze Leib ist und bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang, bei den Willensakten, beruht aber darauf, daß der Wille, welcher nach meiner Lehre, in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äußert, in menschlichen und thierischen Leibe als ein bewußter Wille auftritt. Ein Bewußtsein aber ist wesentlich ein einheitliches und erfordert daher stets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewußtseins wird, wie ich oft auseinandergesetzt habe, dadurch herbeigeführt, daß, in Folge der gesteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfnisse eines Organismus, die Akte seines Willens durch Motive gelenkt werden müssen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch bloße Reize. Zu diesem Behufe mußte er hier mit einem erkennenden Bewußtsein, also mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, versehen auftreten. Dieser Intellekt, wenn selbst objektiv angeschaut, stellt sich dar als das Gehirn, nebst Dependenzien, also Rückenmark und Nerven. Er nun ist es, in welchem, auf Anlaß äußerer Eindrücke, die Vorstellungen entstehen, welche zu Motiven für den Willen werden. Im vernünftigen Intellekt aber erfahren sie hierzu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein solcher Intellekt nun also muß zuvörderst alle Eindrücke, nebst deren Verarbeitung durch seine Funktionen, sei es zu bloßer Anschauung, oder zu Begriffen, in einem Punkt vereinigen, der gleichsam der Brennpunkt aller seiner Strahlen wird, damit jene Einheit des Bewußtseins entstehe, welche das theoretische Ich ist, der Träger des ganzen Bewußtseins, in welchem selbst es mit dem wollenden Ich, dessen bloße Erkenntnißfunktion es ist, als identisch sich darstellt. Jener Einheitspunkt des Bewußtseins, oder das theoretische Ich, ist eben Kants synthetische Einheit der Apperception, auf welche alle Vorstellungen sich wie auf eine Perlenschnur reihen und vermöge deren das „Ich denke“, als Faden der Perlen-

schnur, „alle unsere Vorstellungen muß begleiten können". — Dieser Sammelplatz der Motive also, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewußtseins Statt hat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewußtsein bloß angeschauet, im vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, also noch allererst in abstracto gedacht und verglichen, worauf der Wille sich, seinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäß, entscheidet, und so der Entschluß hervorgeht, welcher nunmehr, mittelst des Cerebellums, des Marks und der Nervenstämme, die äußeren Glieder in Bewegung setzt. Denn, wenn gleich auch in diesen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig ist, indem sie seine bloße Erscheinung sind, so bedurfte er, wo er nach Motiven, oder gar nach Ueberlegung, sich zu bewegen hat, eines solchen Apparats, zur Auffassung und Verarbeitung der Vorstellungen zu solchen Motiven, in deren Gemäßheit seine Akte hier als Entschlüsse auftreten; — eben wie die Ernährung des Blutes, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieser bereitet wird und dann als solcher ihm zufließt durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle spielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachsten und allgemeinsten läßt die Sache sich so fassen: der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äußern, so muß diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben; diese Richtung aber muß durch irgend etwas bestimmt werden, d. h. sie bedarf eines Lenkers; dieser nun ist das Nervensystem. Denn der bloßen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig; also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmäßig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äußeren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, also auch nicht der Verarbeitung bloßer Reize zu Vorstellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, sondern unmittelbar auf Reize, meistens innere, erfolgen, sind die Reflexbewegungen, ausgehend vom bloßen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weise betreibt der Wille das organische Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erscheint in jedem Muskel

als Irritabilität und ist folglich für sich im Stande, diesen zu kontrahiren; jedoch nur überhaupt; damit eine bestimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Ursache, die hier ein Reiz sein muß. Diesen giebt überall der Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieser Nerv mit dem Gehirn zusammen, so ist die Kontraktion ein bewußter Willensakt, d. h. geschieht auf Motive, welche, in Folge äußerer Einwirkung, im Gehirn, als Vorstellungen, entstanden sind. Hängt der Nerv nicht mit dem Gehirn zusammen, sondern mit dem sympathicus maximus, so ist die Kontraktion unwillkürlich und unbewußt, nämlich ein dem organischen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlaßt durch innere Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einströmenden Blutes auf die Wände des Herzens: er ist demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzschlag u. s. w.

Gehen wir nun aber, in diesem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück, so finden wir, daß die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewissermaaßen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder krystallisirtes Blut sind, indem sie den Faserstoff (Fibrine, Cruor) und den Färbestoff desselben fast unverändert in sich aufgenommen haben (Burdach, Physiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verschieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denselben bewegt; wo sie alsdann dem Selbstbewußtsein sich als Dasjenige kund giebt, was wir Willen nennen. Zudem beweist den nahen Zusammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, daß wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist, wie bei den Batrachiern. Auch ist die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine selbstständige und und ursprüngliche, sie bedarf nicht ein Mal, wie die die Irritabilität, des Nerveneinflusses, und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei diesem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwa durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe Burdachs Physiologie, Bd. 4, § 763, und Rösch „Ueber die Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig ist es zu sehen, wie die Franzosen, welche nichts, als mechanische Kräfte

kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander streiten, und Bichat den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefäße, Magendie dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuschreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Daß die Bewegung des Blutes auch vom Nervensystem, wenigstens vom cerebralen, unabhängig ist, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Physiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch Flourens sagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard, 1828, Vol. 13). — Auch Cuvier sagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. de l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6; Hist. d. l. acad. p. Cuvier, p. CXXX). Cor primum vivens et ultimum moriens, sagt Haller. Der Herzschlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefäße selbst hat das Blut gemacht, da es im Ei früher als sie erscheint; sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmählich kondensirten und umschlossenen Wege, wie dies schon Kaspar Wolff gelehrt hat: „Theorie der Generation", § 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenn gleich durch das Bedürfniß Blut in die Lunge zu senden veranlaßt, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist, wie Burdach dies ausführlich darthut. „Im Herzen", sagt er, „erscheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Sensibilität" (l. c., § 769). Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäß-System an; woran abermals ersichtlich ist, daß Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. Da nun das metaphysische Substrat der Kraft, die den Muskel bewegt, also der Irritabilität, der Wille ist, so muß dasselbe es auch von der sein, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Größe aller Glieder, folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueberhaupt also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt

und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener ursprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von Rösch: „Ueber die Bedeutung des Blutes", 1839. Er zeigt, daß das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseins, als der Erhaltung aller Theile ist, daß aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervensystem, welches theils als plastisches, dem Leben der einzelnen Theile im Innern, theils als cerebrales, der Relation zur Außenwelt ordnend und leitend vorsteht. „Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv zugleich und in demselben Augenblick, da der Muskel sich von ihm löste, blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüberstehen." Hiebei versteht es sich von selbst, daß das Blut, ehe jene festen Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem; es ist alsdann, wie Rösch es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, daß Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch Schultz*) (System der Cirkulation, S. 297):

*) Hier ist offenbar der einst vielgenannte Berliner Botaniker und Physiologe Schultz-Schultzenstein gemeint, der in seinen zahlreichen Werken die sogenannte Verjüngungstheorie der vegetativen und animalischen Organismen lehrte und mitten unter lauter Anhängern der neuern physiologischen Auffassung wie Johannes Müller, Dubois-Reymond, Virchow, Helmholtz u. A. an seiner Theorie festhielt. Der neuern mechanisch-physikalischen Anschauung, wonach das organische Leben im Grunde nichts Anderes, als die Summe der mechanisch-physikalischen Vorgänge sei, setzte er konsequent sein „System der Lebensverjüngung" entgegen, dem zufolge alles Wachsthum, Ernährung und Fortpflanzung der pflanzlichen und thierischen Wesen durch eine „innere" Verjüngung vorgehe. Ja sogar auf die rein geistigen Gebiete wie Psychologie Geschichte, Recht, Sitte und Moral wollte er das Verjüngungsprincip übertragen wissen, wie ja auch diesen Fragen seine spätern Werke gewidmet sind: „Die Bildung des menschlichen Geistes durch Kultur der Verjüngung seines Lebens in Hinsicht auf Erziehung zur Humanität und Civilisation" (Berlin 1855), „Naturstudium und Kultur oder Wahrheit und Freiheit in ihrem natürlichen Zusammenhange" (Berlin 1866) und „Die Moral als Heilwissenschaft und Kulturwissenschaft" (1863). Schultz-Schultzenstein, welcher bis Ausgang der Sechsziger Jahre an der Berliner Universität, zuletzt allerdings in höchster

„Wir glauben nicht, daß die Ansicht Baumgärtners, nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da Baumgärtner die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut in Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das Blut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, daß, nach dem Berichte Justinus Kerner's (Geschichte zweier Somnambulen, S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann; die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, daß der Wille sich am unmittelbarsten im Blute objektivirt, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fortwährend erhält, sowohl durch regelmäßige Erneuerungen aller, als durch außerordentliche Herstellung etwa verletzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefäße und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewußtsein kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäß und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehen in der Außenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme; nämlich eines zur Lenkung und Ordnung seiner inneren und äußeren Thätigkeit, und eines andern zur steten Erneuerung der Masse des Bluts, also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweide-System; also, zu den functiones vitales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales und die functiones naturales. Im Nerven-

---

Vereinsamung Vorlesungen hielt, war so zu sagen einer der letzten Naturforscher aus der naturphilosophischen Schule dieses Jahrhunderts: ebenso universell in seinem Gesichtskreis wie in seinem Wissen — er erstreckte seine Forschungen sogar bis in die Pathologie, über welche er ein zweibändiges Werk (1845) schrieb —, als ohnmächtig gegenüber der exakten Methode seiner mechanisch-physikalischen Gegner, von denen er mancherlei Spott ertragen mußte. A. d. H.

system objektivirt der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils inneren, theils äußeren Veranlassungen, auf welche der Wille sich, seinen Zwecken gemäß, zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen: die inneren empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtsein des Gehirns; die äußeren empfängt das Gehirn, als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen nnd außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensible und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen, welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen zunächst als Motive, entstehen. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt .und dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine dimunitive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner bloßen Besinnung ausreicht, sondern, was man thut, allemal notiren muß. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, bloße Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Aeußere bedurfte es einer sehr komplicirten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Außenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem großen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden, sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen; eine solche ist das Rückenmark, in den von Marshall Hall entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m.

Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine bloße Sichtbarkeit ist, das Nervensystem ist überall bloß da, um eine Direktion seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er sehe, was er thue, wie wir beim Rasiren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entstehen kleine Sensoria im Innern, für specielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptsensorium aber, das Gehirn, ist der große und künstliche Apparat für die komplicirten und vielseitigen, auf die unaufhörlich und unregelmäßig wechselnde Außenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaaßen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions, eine Art von schwacher Erkenntniß hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber diese Theile auf solche quasi Erkenntniß aktuirt, ist offenbar Wille, ja, wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch, bei Insekten, als welche, statt des Rückenmarks einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmäßigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch die, in letzter Instanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Handlungen, d. i. Instinkt und Kunsttrieb. Marshall Hall, dessen Entdeckung der Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in derselben uns eigentlich die Theorie der unwillkürlichen Bewegungen geliefert. Diese sind theils normale oder physiologische; dahin gehören die Verschließung der Ein- und Ausgänge der Leibes, also der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn Speisen an ihm vorübergehen, oder Kohlensäure eindringen will, sodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Niesen, die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, endlich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.; theils sind sie abnormale und pathologische; dahin gehören das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus, in der Hydrophobie und sonst, endlich die durch galvanischen oder anderen Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewußtsein geschehenden Zuckungen paralysirter, d. h. außer Verbindung mit dem Gehirn gesetzter Glieder, eben so die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder. Alle Krämpfe

sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns, hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Diese sämmtlichen Bewegungen also sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geschehen, sondern auf bloße Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen bloß zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Dasselbe Verhältniß, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen. und was der sentient and voluntary nerv für jenes, ist für dieses der incident and motor nerv. Daß dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der Wille ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlichen bewegten Muskeln großentheils dieselben sind, welche, unter anderen Umständen, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewußtsein als Wille intim bekannt ist. Marshall Halls vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system ist überaus geeignet, den Unterschied zwischen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu bestätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranschaulichung alles hier Gesagten an diejenige Entstehung eines Organismus, welche unserer Beobachtung am zugänglichsten ist. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwa eine von außen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunst? O nein! das Hühnchen macht sich selbst, und eben die Kraft, welche dieses über allen Ausdruck komplilirte, wohlberechnete und zweckmäßige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, sobald es fertig ist, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung Wille, die äußeren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte sie nicht leisten; vorher mit Ausarbeitung des Organismus beschäftigt, hatte sie keine Besorgung nach außen. Nachdem nun aber jener vollendet ist, tritt diese ein, unter Leitung des Gehirns und seiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu diesem Zweck vorhin bereiteten Werkzeuges, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Selbstbewußtsein als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡλεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Außenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewußtsein eines Huhnes sein mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieses Organs, in der Außenwelt zu leisten vermag, ist, als durch ein Sekundäres ver-

mittelt, unendlich geringfügiger, als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervensystem als ein Hülfsorgan des Willens kennen gelernt, in welchem dieser sich daher sekundär objektivirt. Wie also das Cerebralsystem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, sondern nur dessen Relationen nach außen lenkend, dennoch den Organismus zur Basis hat und zum Lohn seiner Dienste von ihm genährt wird, wie also das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organischen Lebens anzusehen ist, so gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des Willens, auch in ihm objektivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Außenwelt, also als ein Erkennenwollen. So groß und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist, so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider dasselbe, nämlich der Wille, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung, das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbstbewußtsein sich durchaus als das Sekundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk an-anzusehen und also durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen. Wie der Intellekt physiologisch sich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes, so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib ist. Also der Wille zu erkennen, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu gehen, objektiv angeschaut, der Fuß ist; der Wille zu greifen, die Hand; der Wille zu verdauen, der Magen; zu zeugen, die Genitalien u. s. f. Diese ganze Objektivation ist freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als seine Anschauung, in dieser stellt sich der Wille als organischer Leib dar. Aber sofern das Gehirn erkennt, wird es selbst nicht erkannt, sondern ist das Erkennende, das Subjekt aller Erkenntniß. Sofern es aber in der objektiven Anschauung, d. h. im Bewußtsein anderer Dinge, also sekundär, erkannt wird, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Proceß ist die Selbsterkenntniß des Willens, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat. Was daher erkannt, was Vorstellung wird, ist der Wille, und diese Vorstellung ist, was wir den Leib nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und sich in der Zeit Bewegendes nur mittelst der Funktionen des Gehirns,

also nur in diesem, existirt. Was hingegen erkennt, was jene Vorstellung hat, ist das Gehirn, welches jedoch sich selbst nicht erkennt, sondern nur als Intellekt, d. h. als Erkennendes, also nur subjektiv sich seiner bewußt wird. Was von Innen gesehen das Erkenntnißvermögen ist, das ist, von Außen gesehen, das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Theil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objektivation des Willens gehört, nämlich das Erkennenwollen desselben, seine Richtung auf die Außenwelt, in ihm objektivirt ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieser wiederum durch das Gehirn, jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es vorgestellt wird, — also im Bewußtsein anderer Dinge, mithin sekundär, — selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es vorstellt, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist, sein Erkennenwollen objektivirt sich als Gehirn und dessen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaaßen das Wesen der menschlichen Erscheinung, wie wir es hier betrachten, veranschaulichendes Gleichniß kann man allenfalls die Volta'sche Säule ansehen: die Metalle, nebst Flüssigkeit, wären der Leib, die chemische Aktion, als Basis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektrische Spannung, welche Schlag und Funken herhvorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat sich in neuester Zeit endlich die physiatrische Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie, im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zu Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maaßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen, wie Brandis, in den Stellen seines

Buches „Ueber die Anwendung der Kälte", die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der Wille selbst krank sei, ist ein grobes Mißverständniß. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, daß Brandis in seinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft", von 1795, keine Ahnung davon verräth, daß diese Kraft an sich der Wille sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen sein, welches wir nur durch unser Bewußtsein kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewußtsein vorgehen. Die Behauptung, daß dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewußtsein ist, auch ohne Bewußtsein auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen", und S. 14: „Gegen die Meinung, daß alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, daß er sein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerst gefaßt hat; — wenn ich dabei noch berücksichtige, daß er sich gerade meiner Ausdrücke „Wille und Vorstellung", nicht aber der sonst viel gebräuchlicheren „Begehrungs- und Erkenntniß-Vermögen" bedient, — bin ich, meiner frühern Voraussetzung entgegen, jetzt der Ueberzeugung, daß er seinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geschwiegen hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten (und dritten) Auflage der Schrift „Ueber den Willen der Natur" S. 14.

Die Thesis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beschäftigt, zu bestätigen und zu erläutern, ist nichts geeigneter, als Bichats mit Recht berühmtes Buch Sur la vie et la mort*). Seine und meine Betrachtungen unterstützen sich wechselseitig, indem die seinigen der physiologische Kommentar der meinigen, und diese der philosophische Kommentar der seinigen sind und man uns beiderseits zusammengelesen am besten verstehen wird. Vornehmlich ist hier von der ersten Hälfte seines Werkes, betitelt Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen Auseinandersetzungen legt er der Gegensatz von

*) Das Werk des berühmten französischen Physiologen heißt eigentlich „Recherches sur la vie et la mort." Dasselbe erschien zu Paris im Jahre 1802 und wurde noch in demselben Jahre von Weizhaus ins Deutsche übersetzt. A. d. H.

organischem und animalischem Leben zu Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entspricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte sieht, wird sich nicht dadurch irre machen lassen, daß er den Willen dem animalischen Leben zuschreibt, da er darunter, wie gewöhnlich, bloß die bewußte Willkür versteht, welche allerdings vom Gehirn ausgeht, wo sie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, sondern die bloße Ueberlegung und Berechnung der Motive ist, deren Konklusion, oder Facit zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles was ich dem eigentlichen Willen zuschreibe, legt er dem organischen Leben bei, und Alles, was ich als Intellekt fasse, ist bei ihm das animale Leben; dieses hat bei ihm seinen Sitz allein im Gehirn nebst Anhängen, jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegensatz, in welchem er Beide gegen einander nachweist, entspricht dem, welcher bei mir zwischen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Anatom und Physiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewußtsein anderer Dinge, aus; ich, als Philosoph, vom Subjektiven, dem Selbstbewußtsein; und da ist es nun eine Freude zu sehen, wie wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto, in Harmonie mit einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vornehmen läßt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehen will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns Bichat, im Artikel 4, daß das organische Leben früher anfängt und später erlischt als das animale, folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann im Artikel 8 und 9, daß das organische Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er darthut, daß das animale Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheillos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im organischen Leben haben, wenngleich die Anlässe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen; hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les détermnent suivant l'état où elles se trouvent. Tel est cependant ce que stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une

altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen afficirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, daß wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Haß ausdrücken wollen, und bemerkt, daß es ein schlechter Schauspieler sein müßte, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von seiner Geistesanstrengung, das Herz berührte, wie auch daß, während die Gelehrten die sogenannte Seele im Kopfe wohnen ließen, das Volk den wohlgefühlten Unterschied zwischen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, gescheuten, feinen Kopfe rede, hingegen sage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; so auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, die Eifersucht vergiftet mein Blut“ u. s. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale; la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Resultat ist: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts ist mehr als dieses vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu bestätigen und deutlich zu machen, daß der Leib nur der verkörperte (d. h. mittelst der Gehirnfunktionen, also Zeit, Raum und Kausalität, angeschaute) Wille selbst ist, woraus folgt, daß der Wille das Primäre und Ursprüngliche, der Intellekt hingegen, als bloße Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete ist. Aber das Bewunderungswürdigste und für mich Erfreulichste im Gedankengange **Bichats** ist, daß dieser große Anatom, auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungen, sogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des **moralischen Charakters** daraus zu erklären, daß nur das **animale** Leben, also die Funktion des Gehirns, dem Einfluß der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der **moralische Charakter** aber dem von außen nicht modifikabeln **organischen** Leben, d. h. dem aller übrigen Theile angehört. Ich kann mich nicht entbrechen,

die Stelle herzusetzen, sie steht Artikel 9, § 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organisches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le caractère moral ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux appartiennent à la vie organique. Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions; le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercice ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et la caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'éducation. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, fortifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'ètat de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous les domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même les passions, puisque celles-ci sont un produit de l'action de tous les organes internes, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siége. Der mit meiner Philosophie vertraute Leser mag sich denken, wie groß meine Freude gewesen ist, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt so früh entrissenen, außerordentlichen Mannes gleichsam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, daß der Organismus die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, daß wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere im heftigsten Zorn beißen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne daß der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äußerste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes; dies erscheint nun eben darin, daß alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaßen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, daß Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, daß heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, daß der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (Most, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.)

Anmerkung zu dem über Bichat Gesagten.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr Flourens polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was Bichat über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein, Gegenbehauptungen*) und Autoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Kartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Kartesianer, und ihm ist, noch im Jahre 1858, Descartes „le philosophe par excellence". — Nun ist allerdings Kartesius ein großer Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämmtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese als Autorität zu berufen, ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Kartesianer in der Philosophie eben Das,

---

*) „Tout ce qui est relativ à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de doute; „tout ce qui est relativ aux passions appartient à la vie organique", — et ceci est absolument faux. — So?! — decrevit Florentius magnus.

was ein Ptolemäianer in der Astronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie sein würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Kartesius Glaubensartikel. Kartesius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: also ist es so, wenngleich Jeder in seinem Innern fühlt, daß Wollen und Denken verschieden sind, wie weiß und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Kartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Kartesianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, daß diese âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137), von wo aus sie, nach einer Stelle des Kartesius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn affizirt werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siége) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, daß er es sogar zwei Mal (I, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden Bichat, als welcher weder Seele, noch Leib, sondern ein bloß animales und ein organisches Leben kennt, und den er dann hier herablassend belehrt, daß man gründlich unterscheiden müsse die Theile, wo die Leidenschaften ihren Sitz haben (siégent), von denen, welche sie affiziren. Danach wirken also die Leidenschaften an einer Stelle, während sie an einer andern sind. Körperliche Dinge pflegen nur, wo sie sind, zu wirken, aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandtniß haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von place und siége, von siéger und affecter wohl so eigentlich gedacht haben? — Der Grundirrthum des Herrn Flourens und seines Kartesius entspringt eigentlich daraus, daß sie die Motive, oder Anlässe der Leidenschaften, welche, als Vorstellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechseln mit den Leidenschaften selbst, die, als Willensbewegungen, im ganzen Leibe, welcher (wie wir wissen) der angeschaute Wille selbst ist, liegen. — Herrn Flourens zweite Autorität ist, wie gesagt, Gall. Ich freilich habe am Anfang dieses zwanzigsten Kapitels (und zwar bereits in der früheren Auflage) gesagt: „Der größte Irrthum in Galls Schädellehre ist, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt." Aber was ich tadle und verwerfe, ist gerade, was Herr Flourens

lobt und bewundert, denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Kartesius im Herzen. Demgemäß sagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la physiologie (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewissermaaßen meine ganze Philosophie, besonders aber das neunzehnte Kapitel dieses Bandes besteht in der Widerlegung dieses Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben diesen als eine große Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker preisen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de l'âme, et de l'âme dans toute la plénitude de ses fonctions (man sieht, die Kartesianische einfache Seele steckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siége de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le moral à l'intellectuel, il a rammené les qualités morales au même siége, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müssen Bichat und ich uns schämen vor solcher Weisheit! — Aber, ernstlich zu reden, was kann niederschlagender, oder vielmehr empörender sein, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falsche und Verkehrte präkonisirt zu sehen, zu erleben, daß tief verborgene, schwer und spät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgerissen und der alte, platte, spät besiegte Irrthum abermals an ihre Stelle gesetzt werden soll, ja, fürchten zu müssen, daß durch solches Verfahren die so schweren Fortschritte des menschlichen Wissens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens ist unstreitig ein Mann von vielem Verdienst, hat sich jedoch dasselbe hauptsächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber sind gerade die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, sondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch Bichat durch sein Nachdenken und durch seinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, selbst wenn er, als ächter und konsequenter Kartesianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hiervon bei Zeiten etwas merken und denken sollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt." Nun aber die Vermessenheit und Süffisance, wie nur die

mit falschem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit sie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie Bichat, durch bloße Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Autoritäten zu widerlegen, sogar ihn zurechtzuweisen, zu meistern, ja, fast zu verspotten unternimmt, hat ihren Ursprung im Akademienwesen und dessen Fauteuils, auf welchen thronend und sich gegenseitig als illustre confrère begrüßend die Herren gar nicht umhin können, sich den Besten, die je gewesen, gleich zu setzen, sich für Orakel zu halten und demgemäß zu dekretiren, was falsch und was wahr sein soll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu sagen, daß die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch Bichat gehört, es „von Gottes Gnaden" sind und demnach zu den Akademien (in welchen sie meistens nur den einundvierzigsten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères sich verhalten wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu (a secret awe) die Herren Akademiker (als welche stets schockweise vorhanden sind) warnen, ehe sie sich an einen solchen rieben, — es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen, nicht aber bloße Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Kartesius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich ist.

Rückblick und allgemeinere Betrachtung.

Wäre nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der Intellekt sekundärer Natur, so würde nicht Alles, was ohne denselben, d. h. ohne Dazwischenkunft der Vorstellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und die Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Ersatz oder die vikarirende Ergänzung verstümmelter Theile, die heilbringende Krisis in Krankheiten, die Werke thierischer Kunsttriebe und das Schaffen des Instinkts überhaupt, so unendlich besser und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geschieht, nämlich alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke der Menschen, als welche, gegen jene andern gehalten, bloße Stümperei sind. Ueberhaupt bedeutet Natur das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Daß nun eben dieses identisch sei mit Dem, was wir in uns als Willen finden, ist das allgemeine Thema dieses zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der

Natur". Die Möglichkeit dieser Grunderkenntniß beruht darauf, daß dasselbe in uns unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbstbewußtsein auftritt, beleuchtet wird; sonst wir es eben so wenig in uns, als außer uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforschlichen Naturkräften stehen bleiben müßten. Die Beihülfe des Intellekts haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, so weit es möglich ist, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieserhalb ist, beiläufig gesagt, mein direkter Antipode unter den Philosophen Anaxagoras; da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen *νους*, eine Intelligenz, ein Erkenntniß, und zunächst der anschauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und seiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchster das Genie ist, als in welchem die Auffassung der Außenwelt so rein und objektiv wird, daß ihm in den einzelnen Dingen sogar mehr als diese selbst, nämlich das Wesen ihrer ganzen Gattung, d. i. die Platonische Idee derselben, sich unmittelbar aufschließt; welches dadurch bedingt ist, daß hierbei der Wille gänzlich aus dem Bewußtsein schwindet. Hier ist der Punkt, wo sich die gegenwärtige, von physiologischen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenstand unsers dritten Buches, also an die Metaphysik des Schönen anknüpft, woselbst die eigentlich ästhetische Auffassung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich ist, als der Zustand des reinen, d. h. völlig willenlosen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Gesagten zufolge ist die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfesten thierischen Bewußtsein bis zu dem des Menschen, eine fortschreitende Ablösung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im Genie eintritt; daher kann man dieses als den höchsten Grad der Objektivität des Erkennens definiren. Die so selten vorhandene Bedingung zu demselben ist ein entschieden größeres Maaß von Intelligenz, als zum Dienste des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert ist; dieser demnach frei werdende Ueberschuß ist es erst, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. sie vollkommen objektiv auffaßt und nun darnach bildet, dichtet, denkt.

Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnißlosen Natur.

Daß der Wille, welchen wir in unserm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philosophie annahm, allererst aus der Erkenntniß hervorgeht, ja, eine bloße Modifikation dieser, also ein Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniß selbst, durch das Gehirn Bedingtes sei, sondern daß er das Prius derselben, der Kern unsers Wesens und jene Urkraft selbst sei, welche den thierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewußten, so gut wie die bewußten Funktionen desselben vollzieht; — dies ist der erste Schritt in der Grunderkenntniß meiner Metaphysik. So parador es auch jetzt noch Vielen erscheint, daß der Wille an sich sebst ein Erkenntnißloses sei, so haben doch schon sogar die Scholastiker es irgendwie erkannt und eingesehen, da der in ihrer Philosophie durchaus bewanderte Jul. Cäs. Vaninus (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwuth), in seinem Amphitheatro, p. 181, sagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione. — Daß nun ferner jener selbe Wille es sei, welcher auch in der Pflanze die Gemme ansetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, daß die regelmäßige Form des Krystalls nur die zurückgelassene Spur seines momentanen Strebens sei, daß er überhaupt als das wahre und einzige *αυτοματον*, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erscheinungen spiele, wirke, ihren Gesetzen die Macht verleihe, und selbst in der roheſten Masse sich noch als Schwere zu erkennen gebe; — diese Einsicht ist der zweite Schritt in jener Grunderkenntniß, und schon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbste aller Mißverständnisse aber wäre es, zu meinen, daß es sich hierbei nur um ein Wort handle, eine unbekannte Größe damit zu bezeichnen: vielmehr ist es die realste aller Realerkenntnisse, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es ist die Zurückführung jenes unserer unmittelbaren Erkenntniß ganz Unzugänglichen, daher uns im Wesentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte Naturkraft bezeichnen, auf das uns am genauesten und intimsten Bekannte, welches jedoch nur in unserm eigenen Wesen uns unmittelbar zugänglich ist; daher es von diesem aus auf die andern Erscheinungen übertragen werden muß. Es ist die Einsicht, daß das Innere und Ursprüngliche in allen, wenn gleich noch so verschiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Wesen nach, identisch ist; daß wir jedoch nur eine Gelegenheit haben, es näher

und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich in den Bewegungen unsers eigenen Leibes, in Folge welcher Erkenntniß wir es Wille nennen müssen. Es ist die Einsicht, daß was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch emporgearbeitet hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewußtseins gelangt ist, — nunmehr dasteht als jener Wille, der das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes ferner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu Allem Anderen die Erklärung giebt. Er ist demnach das Ding an sich, so weit dieses von der Erkenntniß irgend erreicht werden kann. Folglich ist er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weise, sich äußern muß, denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt, so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinander reihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des Aristoteles über die Pflanzen aufmerksam. Das Interessanteste darin sind, wie so oft im Aristoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren, tiefsinnigeren Philosophen. Da sehen wir, daß Anaxagoras und Empedokles ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden Begierde (επιθυμια); ja, daß sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; Platon aber die Begierde allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vergl. Platon im Timäos, S. 403, Bip.). Aristoteles hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, daß ohne Empfindung keine Begierde sein könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt", nämlich το θρεπτικον, das Ernährungsvermögen; dies hätten die Pflanzen, also einen Theil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das ist aber eben eine scholastische Quidditas und besagt: plantae nutriuntur,

quia habent facultatem nutritivam, ist mithin ein schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisirten Vorgänger. Auch sehen wir, im zweiten Kapitel, daß Empedokles sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte, welches Aristoteles dann ebenfalls bekrittelt, und seinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniß hinter allgemeine Principien verbirgt, wie dieses, daß die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein haben könnten, da sie sonst vollkommener als die Thiere sein würden. — Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astronomische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine absurden Grundprincipien, die er besonders in den Büchern de coelo darlegt, das System des Ptolemäos veranlaßt, wodurch die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchster Wichtigkeit, wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unsrer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen, herzusetzen. G. R. Treviranus ist es, der in seinem Werke „Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens" 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes sagt: „Es läßt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeußeren auf das Innere bloße Gefühle von Lust und Unlust, und in deren Folge Begehrungen veranlaßt. Eine solche ist das Pflanzenleben. In den höheren Formen des thierischen Lebens wird das Aeußere als etwas Objektives empfunden." Treviranus spricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffassung und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Ausspruchs so wenig bewußt, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er sogar noch weitläufig ausführt. Er weiß nicht, daß alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

In der That ist die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehen könne, am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. — Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiß nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniß eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene

Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich, er schämt sich ihrer. —

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen, allein auch alle andern Naturkräfte sind es, obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden, so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der unorganischen Natur auf dieselbe Grundlage in dem Maaße seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen größer ist. — In der That ist die Grenze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt, sodaß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Krystallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen, so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im unorganischen Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also Das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie; das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die Form. Beim organischen Körper verhält es sich gerade umgekehrt, denn eben im beständigen Wechsel des Stoffs, unter dem Beharren der Form, besteht sein Leben, d. h. sein Dasein als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der Form. Daher hat der unorganische Körper seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen; hiebei allein erhält sich sein Dasein, und, wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse; sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu sein, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach ist auch das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und daß dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber ist durch und durch organisch, ist es in allen seinen Theilen und nirgend sind diese, selbst nicht in ihren kleinsten Partikeln, aus Unorganischem aggregativ zusammengesetzt. Wäre also die Erde ein Organismus, so müßten alle Berge und Felsen und das ganze Innere

ihrer Masse organisch sein und demnach eigentlich gar nichts Unorganisches existiren, mithin der ganze Begriff desselben wegfallen.

Hingegen daß die Erscheinung eines Willens so wenig an das Leben und die Organisation, als an die Erkenntniß gebunden sei, mithin auch das Unorganische einen Willen habe, dessen Aeußerungen alle seine nicht weiter erklärlichen Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre, wenn gleich die Spur eines solchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftstellern viel seltener zu finden ist, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch schon erkenntnißlos ist.

Im Anschießen des Krystalls sehen wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer Haut eingeschlossen ist, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. —

Auch den „Wahlverwandtschaften"*) von Goethe liegt, wie schon der Titel andeutet, wenngleich ihm unbewußt, der Gedanke zum Grunde, daß der Wille, der die Basis unsers eigenen Wesens ausmacht, derselbe ist, welcher sich schon in den niedrigsten, unorganischen Erscheinungen kund giebt, weshalb die Gesetzmäßigkeit beider Erscheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die Mechanik und Astronomie zeigen uns eigentlich, wie dieser Wille sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloß als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die Hydraulik zeigt uns Dasselbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann, in diesem Sinne, als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefaßt werden, indem sie uns die Willensäußerungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird; diese sind, da bei allen nichtindivi-

---

*) Der Goethesche Roman hat sich schon manche derartige Deutung gefallen lassen müssen, welche allerdings durch den Namen, die der Dichter seiner Erzählung gegeben hat, nur zu sehr gerechtfertigt erscheint. Am bekanntesten ist der Vergleich des in der Dichtung geschilderten Vorgangs mit dem Proceß der chemischen Affinität oder der chemischen Wahlverwandtschaft. A. d. H.

duellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äußeren Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf feste Grundzüge, die man Gesetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat: Beide zusammen machen die Hydraulik aus. — Eben so lehrt uns die Chemie, wie sich der Wille benimmt, wenn die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunderbare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als Wahlverwandtschaft (einen ganz dem bewußten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die Anatomie und Physiologie läßt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der Poet endlich zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vorführt. Je regelrechter, je streng naturgesetzmäßiger die Darstellung seiner Charaktere dabei ausfällt, desto größer ist sein Ruhm, daher steht Shakespeare obenan. — Der hier gefaßte Gesichtspunkt entspricht im Grunde dem Geist, in welchem Goethe die Naturwissenschaften trieb und liebte, wiewohl er sich der Sache nicht in abstracto bewußt war. Mehr noch, als dies aus seinen Schriften hervorgeht, ist es mir aus seinen persönlichen Aeußerungen bewußt.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, also in den erkennenden Wesen betrachten, so finden wir überall, als seine Grundbestrebung, die Selbsterhaltung eines jeden Wesens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Aeußerungen dieser Grundbestrebung aber lassen sich stets zurückführen auf ein Suchen oder Verfolgen und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß. Nun läßt eben Dieses sich noch nachweisen sogar auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, also der Objektivation des Willens, da nämlich, wo die Körper

nur noch als Körper überhaupt wirken, also Gegenstände der Mechanik sind, und bloß nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Elasticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Kohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand, zu retten. Der gestoßene oder gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Kohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen, oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt.

In der unorganischen Natur objektivirt der Wille sich zunächst in den allgemeinen Kräften, und erst mittelst dieser in den durch Ursachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniß zwischen Ursache, Naturkraft und Willen als Ding an sich habe ich § 26 des ersten Bandes hinlänglich auseinandergesetzt. Man sieht daraus, daß die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Grenze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Dinge an sich an. Bei jedem physischen Phänomen, jeder Veränderung materieller Dinge, ist zunächst ihre Ursache nachzuweisen, die eine eben solche einzelne, dicht zuvor eingetretene Veränderung ist; dann aber die ursprüngliche Naturkraft, vermöge welcher diese Ursache zu wirken fähig war, und allererst als das Wesen an sich dieser Kraft, im Gegensatz ihrer Erscheinung, ist der Wille zu erkennen. Dennoch giebt dieser sich eben so unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menschen; der Unterschied ist nur, daß seine einzelne Aeußerung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechanisch wirkende Ursache, z. B. die Wegnahme

seiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und daß sie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Diese Identität des Grundwesentlichen wird sogar sinnenfällig, wenn wir etwa einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge seiner besondern Gestalt lange hin und her rollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerksam betrachten, wo dann ein gewisser Anschein des Lebens sich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, daß etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirksam ist. Dieses ist freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an sich mit dem Willen identisch, hier gleichsam die Seele eines sehr kurzen Quasi-Lebens. Also giebt das in den beiden Extremen der Erscheinung des Willens Identische sich hier sogar der unmittelbaren Anschauung noch leise kund, indem diese ein Gefühl in uns erregt, daß auch hier ein ganz Ursprüngliches, wie wir es nur aus den Akten unsers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erscheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und großartige Weise kann man zu einer intuitiven Erkenntniß vom Dasein und Wirken des Willens in der unorganischen Natur gelangen, wenn man sich in das Problem der drei Körper hineinstudirt und also den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und specieller kennen lernt. Durch die verschiedenen Kombinationen, welche der beständige Wechsel der Stellung dieser drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beschleunigt, bald verlangsamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner; dieses nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde, welches Alles zusammen in seinen Lauf eine solche Unregelmäßigkeit bringt, daß derselbe ein wirklich kapriciöses Ansehen erhält, indem sogar das dritte Keplersche Gesetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, sondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umschreibt. Die Betrachtung dieses Laufes ist ein kleines und abgeschlossenes Kapitel der himmlischen Mechanik, welche von der irdischen sich durch die Abwesenheit alles Stoßes und Druckes, also der uns so faßlich scheinenden vis a tergo, und sogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weise unterscheidet, indem sie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloß die Gravitation, diese aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung. Wenn man nun, an diesem gegebenen Fall, sich ihr Wirken bis ins Einzelne veranschaulicht, so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbstbewußtsein uns als Wille gegeben ist.

Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derselben, durch seine Stellung, dem Einfluß der Sonne bald mehr, bald weniger ausgesetzt ist, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluß neu eintretender Motive auf unsern Willen und mit den Modifikationen unsers Handels danach.

Ein erläuterndes Beispiel anderer Art ist folgendes. Liebig (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) sagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlensäure enthält, so wird, durch den Kontakt mit dieser Säure, die Verwandtschaft des Metalls zum Sauerstoff der Luft in dem Grade gesteigert, daß sich beide mit einander verbinden; seine Oberfläche bedeckt sich mit grünem, kohlensauerm Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, sich zu verbinden, in dem Moment, da sie sich berühren, entgegengesetzte Elektricitätszustände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eisen berühren, durch Erregung eines besondern Elektricitätszustandes, die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerstoff einzugehen, vernichtet; es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank.“ — Die Sache ist bekannt und von technischem Nutzen. Ich führe sie an, um zu sagen, daß hier der Wille des Kupfers, durch den elektrischen Gegensatz zum Eisen in Anspruch genommen und beschäftigt, die für seine chemische Verwandtschaft zum Oxygen und Kohlensäure sich darbietende Gelegenheit unbenutzt läßt. Er verhält sich demnach gerade so, wie der Wille in einem Menschen, der eine Handlung, zu der er sonst sich bewogen fühlen würde, unterläßt, um eine andere, zu der ein stärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehen.

Im ersten Bande habe ich gezeigt, daß die Naturkräfte außerhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen liegen, indem sie die durchgängige Bedingung, die metaphysische Grundlage derselben ausmachen und sich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbestrittenen Wahrheit, daß das Wesentliche einer Ursache, als solcher, darin bestehe, daß sie dieselbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, ist schon enthalten, daß in der Ursache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. außer aller Zeit ist; dies ist die in ihr sich äußernde Naturkraft. Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der Zeit, den Naturkräften gegenüber, ins Auge faßt, von der bloßen Idealität dieser Form unserer Anschauung gewissermaßen sich empirisch und faktisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äußere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist, so wird diese, wenn keine neu hinzukommende

Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so sein, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objektives, reales Dasein hätte; denn da müßte sie auch etwas wirken. Wir sehen also hier einerseits die Naturkräfte, welche in jener Rotation sich äußern und sie, wenn ein Mal angefangen, endlos fortsetzen, ohne selbst zu ermüden, oder zu ersterben, sich als ewig oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existirend bewähren, und andererseits die Zeit, als etwas, das nur in der Art und Weise, wie wir jene Erscheinung apprehendiren, besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluß ausübt; denn was nicht wirkt, das ist auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat Kant, in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen, über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, daß jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, daß das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration ist; beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehen, der Alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschießend so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, daß er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an; unbeweglich steht er da, wie ein Ge-

spenst. Aber nun gar die von den Franzosen ausgegangenen Konstruktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen schreienden Ausdruck derselben, wie überhaupt der ganzen Atomistik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufsatz über Licht und Wärme, von dem sonst so scharfsinnigen Ampère, betrachten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastisches aus denselben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Unterschiede, ja, es wird gesagt, daß zwar der Raum ins Unendliche theilbar sei, aber nicht die Materie, weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Theilung in die Zwischenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Molekülen. — In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Außerdem müßte man sich wundern, daß eine so empirisch gesinnte Nation, eine solche matter of fact nation, wie die Franzosen, so fest an einer transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welche durch den, bei allem guten Willen, seichten und mit Urtheilskraft sehr dürftig begabten Herrn Cousin schlecht vertreten wird. Sie sind, durch den frühern Einfluß Condillac's, im Grunde noch immer Lockianer. Daher ist ihnen das Ding an sich eigentlich die Materie, aus deren Grundeigenschaften, wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar sein muß; das lassen sie sich nicht ausreden, und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, daß die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutschland hat Kant's Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt, wenn gleich im gegenwärtigen Augenblick diese Ansichten auch hier grassiren, welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwissenheit ist. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, daß nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, sondern auch zwei specielle Lehren der neuern Physik dem Atomenunwesen scheinbar Vorschub gethan haben; nämlich Hauy's Krystallographie, welche jeden Krystall auf seine Kerngestalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur relativ Untheilbares ist; sodann Berzelius' Lehre von den chemischen Atomen,

welche jedoch bloße Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur arithmetische Größen und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige sind. — Hingegen Kants, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atome vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie, ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie nachgewiesen habe, ein bloßes Sophisma, und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn so wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langsame, aber stetige und gleichförmige Bewegung eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen, absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochenen Bewegungen, vielmehr recht wohl weiß, daß der geworfene Stein langsamer fliegt, als die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht, eben so wenig bin ich genöthigt, mir die Masse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren, bestehend zu denken, sondern ich fasse, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die Zeit, das andere den Raum gleichmäßig erfüllt. Wie aber dabei dennoch eine Bewegung schneller als die andere sein, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann, so kann auch ein Körper specifisch schwerer als der andere sein, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten; der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft, da Kant (nach Priestley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöst hat. — Aber sogar wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, daß die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne, so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern bloß auf eine völlig dichte und in den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter komprimabel wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche theilbar bliebe, weil darin, daß sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, daß keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu sagen, daß dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität, als welche beide

durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müßten auch beide stets in gleichem Maaße vorhanden sein, — was keineswegs der Fall ist. Denn z. B. Wasser hat ein viel geringeres specifisches Gewicht, als alle eigentlichen Metalle, müßte also weniger Atome und größere Interstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel sein; allein es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Vertheidigung der Atome ließe sich dadurch führen, daß man von der Porosität ausginge und etwa sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; ginge es nun hiermit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, daß das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei, jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend; demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar, man müßte denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen, was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Kohäsion ihrer räumlichen Theile, daß keine mögliche Gewalt sie trennen kann; solche Körper aber kann man alsdann so gut groß, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so groß sein, wie ein Ochs, wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch Kompression, wie mittelst Hämmern, oder durch Pulverisation, aller Poren gänzlich entledigt, — würde dann ihr specifisches Gewicht dasselbe sein? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.*)

*) Schopenhauers Gegnerschaft gegen die Atomistik tritt in allen seinen Werken hervor und er wird nicht müde, Gegengründe gegen diese Grundhypothese der heutigen Naturforschung hervorzusuchen. Hierher gehört auch, was er in den „Parerga und Paralipomena“ II, S. 117 fg., sagt: „Die chemischen Atome sind bloß der Ausdruck der beständigen festen Verhältnisse, in denen die Stoffe sich mit einander verbinden (hier versteht Schopenhauer offenbar unter „Atome“ die Molecule), welchem Ausdruck, da er in Zahlen gegeben werden mußte, man eine beliebig angenommene Einheit, das Gewicht des Quantums Oxygen, mit dem sich jeder Stoff verbindet, zu Grunde gelegt hat; für diese Gewichtsverhältnisse hat man aber höchst unglücklicher Weise, den alten Ausdruck Atom gewählt und hieraus ist unter den Händen der französischen Chemiker eine krasse Atomistik erwachsen, welche die Sache als Ernst nimmt, jene bloßen Rechenpfennige als wirkliche Atome hypostasirt und nun von dem Arrangement derselben in einem Körper so, im andern anders, redet, um daraus die Qualitäten und Verschiedenheiten zu erklären, ohne irgend

Von der Materie.

Bereits in den Ergänzungen zum ersten Buche ist, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewußten Theiles unserer Erkenntniß, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte sie daselbst ein von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet werden, weil wir dort bloß ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an sich im Augen hatten, mithin wir sie nur von der subjektiven Seite, d. h. sofern sie unsere Vorstellung ist, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was sie an sich sein mag, untersuchten. In ersterer Hinsicht war unser Ergebniß, daß sie die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefaßte Wirksamkeit überhaupt sei, daher sie, auf der dort beigegebenen Tafel unserer Erkenntnisse a priori, die Stelle der Kausalität einnimmt. Denn das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der specifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, bloß als solche, nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, mithin eigentlich eine Abstraktion; in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art

---

eine Ahnung von der Absurdität der Sache zu haben." . . . . . „Wenn die chemischen Atome im eigentlichen also objektiv und als real verstanden werden, so giebt es im Grunde gar keine eigentliche chemische Verbindung mehr, sondern eine jede läuft zurück auf ein sehr feines Gemenge verschiedener und ewig geschieden bleibender Atome, während der eigenthümliche Charakter einer chemischen Verbindung gerade darin besteht, daß ihr Produkt ein durchaus homogener Körper sei, d. h. ein solcher, in welchem kein selbst unendlich kleiner Theil angetroffen werden kann, der nicht beide verbundene Substanzen enthielte." . . . . . „Ein Atom wäre nicht bloß ein Stück Materie ohne alle Poren, sondern, da es untheilbar sein muß, entweder ohne Ausdehnung (dann wäre es aber nicht Materie) oder mit absoluter, d. h. jeder möglichen Gewalt überlegener Cohäsion seiner Theile begabt." . . . . . . „Wenn es Atome gäbe, müßten sie unterschiedlos und eigenschaftlos sein, also nicht Atome Schwefel und Atome Eisen u. s. w., sondern bloß Atome Materie, weil die Unterschiede die Einfachheit aufheben, z. B. das Atom Eisen irgend etwas enthalten müßte, was dem Atom Schwefel fehlt, demnach nicht einfach, sondern zusammengesetzt wäre. Wenn überhaupt Atome möglich, so sind sie nur als die letzten Bestandtheile der absoluten oder abstrakten Materie, nicht aber der bestimmten Stoffe denkbar." Die Polemik Schopenhauers gegen die Atomenlehre, welche die Grundlage der ganzen heutigen Naturforschung geworden ist, läßt doch diese seine Naturphilosophie, die noch auf der früheren dynamischen Anschauung beruht, für die Gegenwart etwas veraltet erscheinen. A. d. H.

des Wirkens. Bloß dadurch, daß wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die Materie als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität, folglich denken wir unter dieser das Wirken schlechthin und überhaupt, also die Wirksamkeit in abstracto. Das näher bestimmte Wirken fassen wir alsdann als das Accidenz der Materie auf; aber erst mittelst dieses wird dieselbe anschaulich, d. h. stellt sich der Körper und Gegenstand der Erfahrung dar. Die reine Materie hingegen, welche allein, wie ich in der Kritik der Kantischen Philosophie dargethan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der Substanz ausmacht, ist die Kausalität selbst, objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend, gedacht. Demgemäß besteht das ganze Wesen der Materie im Wirken, nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der Zeit, sie ist durch und durch lauter Kausalität. Mithin, wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt. — Nun aber ist die Kausalität selbst die Form unsers Verstandes, denn sie ist, so gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewußt. Also gehört auch die Materie, insofern und bis hierher, dem formellen Theil unserer Erkenntniß an, und ist demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefaßte, Verstandesform der Kausalität selbst. (Die nähere Auseinandersetzung dieser Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77, 3. Aufl. S. 82.) Insofern aber ist die Materie eigentlich auch nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung, wie der reine Verstand selbst, dessen Funktion sie so weit ist. Daher giebt es von der bloßen Materie auch nur einen Begriff, keine Anschauung; sie geht in alle äußere Erfahrung, als nothwendiger Bestandtheil derselben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden, sondern wird nur gedacht, und zwar als das absolut Träge, Unthätige, Formlose, Eigenschaftslose, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen ist. Demzufolge ist die Materie das durch die Formen unsers Intellekts, in welchem die Welt als Vorstellung sich darstellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Aeußerungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen. Als solches und als aus den Formen des Intellekts entsprungen verhält sie sich gegen jene Erscheinungen selbst durchaus indifferent, d. h. sie ist eben so bereit, der Träger dieser, wie jener Naturkraft zu sein, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu eingetreten sind, während sie selbst, eben weil ihre

Existenz eigentlich nur *formal*, d. h. im *Intellekt* gegründet ist, unter allem jenem Wechsel als das schlechthin Beharrende, also das zeitlich Anfangs- und Endlose gedacht werden muß. Hierauf beruht es, daß wir den Gedanken nicht aufgeben können, daß aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold, indem hierzu bloß erfordert wäre, daß man die Zwischenzustände herausfände und herbeiführte, welche die an sich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori ist nimmermehr einzusehen, warum dieselbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen *Anschauungen* a priori unterscheidet die Materie, als welche bloß ein a priori *Gedachtes* ist, sich zwar dadurch, daß wir sie auch ganz wegdenken können, Raum und Zeit hingegen nimmermehr; allein dies bedeutet bloß, daß wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Denn die ein Mal in sie hineingesetzte und demnach als *vorhanden* gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen, insofern also ist sie mit unserm Erkenntnisvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem *formalen* Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des *empirischen* Theils unserer Erkenntniß an den reinen und apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der *Erfahrungswelt*.

Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem *ganz empirischen* Theil unserer Erkenntniß der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich jener *Wille*, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Aeußerungen eben jener *Materie*, deren Dasein und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht, d. h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihrer sichtbar. Denn, was immer sich uns darstellt ist stets nur eine auf speciell bestimmte Weise wirkende *Materie*. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und die

diesen zum Grunde liegenden bestimmten Eigenschaften, nach deren Absonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn sie ist, laut der oben gegebenen Auseinandersetzung, die objektivirte Ursächlichkeit selbst. — Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Produkt der Funktionen des Intellekts ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Objekt als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden, so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelst jener Formen, als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde, d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen. Eben dieses Ding an sich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellekts eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften: in diesem Sinn ist also die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Demnach hatten auch Plotinos und Giordano Bruno, nicht nur in ihrem, sondern auch in unserm Sinne Recht, wenn sie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausspruch thaten, die Materie selbst sei nicht ausgedehnt, sie sei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie den Raum, welcher unsere Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Kausalität, mithin der Form unsers Verstandes, beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen. Die Schwere ist jedoch die allerniedrigste Stufe der Objektivation des Willens; daher sie sich an jeder Materie, ohne Ausnahme, zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, eben weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und

Beharrlichkeit, weil sie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne Wirksamkeit wäre, allein eben im Wirken d. h. in der Kausalität überhaupt, besteht das Wesen der Materie als solcher, und die Kausalität beruht auf der Form a priori unsers Verstandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d. h. die Form der objektiven Vorstellung annimmt, also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille. Dem ganz entsprechend ist, wie oben nachgewiesen, unser Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität unsers Willens, und eben so ist jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille sich der objektiven Erkenntniß darstellt, geht er ein in die Anschauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kausalität; alsbald aber steht er, vermöge dieser, als ein materielles Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorstellen, aber nicht umgekehrt, weil die Materie von der Form entblößt, der Wille selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehen in die Anschauungsweise unsers Intellekts, und daher nur mittelst Annahme der Form, objektiv wird. Der Raum ist die Anschauungsform der Materie, weil er der Stoff der bloßen Form ist, die Materie aber nur in der Form erscheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objektivation, oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form. Die Materie ist demnach die Sichtbarkeit des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der Form und Qualität seinen Ausdruck hat. Was daher in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung, Materie ist, das ist an sich selbst Wille. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt, so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erscheinung, oder Objektivation des Willens repräsentirt sie seine Ganzheit, ihn

selbst, der in Allen Einer ist, wie sie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist, so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist, so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Daß die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, daß sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der Wille selbst ist, dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämmtlichen Bedingungen der Vorstellung und daher nur als Erscheinung objektiv wahrgenommen, oder angeschaut werden kann; unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum, und die Qualität, oder Wirksamkeit, durch die Kausalität bedingt: beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, Plotinos und Giordano Bruno, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausspruch gebracht werden, daß die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heißt. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde Eines sind, da, wie Kant dargethan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attraktions-Kraft, gegeben ist. Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu Eines.

Durch den Gang unserer Betrachtung auf diesen Gesichtspunkt geführt und zu dieser metaphysischen Ansicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerstreben eingestehen, daß der zeitliche Ursprung der Formen, der Gestalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders gesucht werden kann, als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen sein, eben weil solche die bloße Sichtbarkeit des Willens ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellekt sich objektiv darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittelst der Funktionen des Intellekts, die Form an. Daher sagen die Scho-

lastiker: materia appetit formam. Daß der Ursprung aller Gestalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln, es läßt sich nicht ein Mal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit grenzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden, zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweisung auf die Wege der regelmäßigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca*) auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchst wahrscheinlich, und zwar zunächst bei Entozoen und Epizoen, besonders solchen, welche in Folge specieller Kachexien der thierischen Organismen auftreten, weil nämlich die Bedingungen zum Leben derselben nur ausnahmsweise Statt finden, ihre Gestalt sich also nicht auf dem regelmäßigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit stets von Neuem zu entstehen hat. Sobald daher, in Folge gewisser chronischer Krankheiten, oder Kachexien, die Lebensbedingungen der Epizoen eingetreten sind, entstehen, nach Maaßgabe derselben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von selbst und ohne Ei, so komplicirt auch der Bau dieser Insekten sein mag, denn die Fäulniß eines lebenden thierischen Körpers giebt Stoff zu höheren Produktionen, als die des

*) Schopenhauer war, wie er die „Lebenskraft" vertheidigte, so auch ein Anhänger der generatio aequivoca, deren metaphysischen Ursprung er in der „W. als W. u. V.", I., 172 fg., in folgender Weise deutet: „Wenn von den Erscheinungen des Willens auf den niedrigern Stufen seiner Objektivation also im Unorganischen, mehrere untereinander in Conflikt gerathen, indem jede sich der vorhandenen Materie bemächtigen will, so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommenen alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt, welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen oder Objektivationen des Willens hervorgehende vollkommenere gewinnt eben dadurch, daß sie von jeder bewältigten ein höher potenzirtes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter; der Wille objektivirt sich auf eine neue deutlichere Art, es entsteht ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Thier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor." A. d. H.

Heues im Wasser, welche bloß Infusionsthiere liefert. Oder will man lieber, daß auch die Eier der Epizoen stets hoffnungsvoll in der Luft schweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man sich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriasis. — Ein analoger Fall tritt ein, wenn, durch besondere Umstände, die Lebensbedingungen einer Species, welche dem Orte bis dahin fremd war, sich einfinden. So sah Auguste St. Hilaire in Brasilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, sobald die Asche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachsen, deren Art weit und breit nicht zu finden war, und ganz neuerlich berichtete der Admiral Petit-Thouars, vor der Académie des sciences, daß auf den neu sich bildenden Korallen-Inseln in Polynesien allmählich ein Boden sich absetzt, der bald trocken, bald im Wasser liegt, und dessen die Vegetation sich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche diesen Inseln ganz ausschließlich eigen sind (Comptes rendus, 17 Janv. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniß entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und, im Flüssigen, Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, daß Sporen und Eier zu den zahllosen Species aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniß ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine näheren chemischen Bestandtheile; weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind, so kann, in solchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maaßgabe der Umstände, neue Wesen daraus zu erzeugen, welche alsbald, sich zweckmäßig gestaltend, d. h. sein jemaliges Wollen objektivirend, aus ihnen so gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüssigkeit des Eies. Wo Dies nun aber nicht geschieht, da werden die faulenden Stoffe in ihre entfernteren Bestandtheile zersetzt, welches die chemischen Grundstoffe sind, und gehen nunmehr über in den großen Kreislauf der Natur. Der seit 10—15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit seinem voreiligen Siegesschrei, war das Vorspiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und diesem verwandt. Man lasse sich nur ja nicht durch Machtsprüche und mit dreister Stirn gegebene Versicherungen, daß die Sachen entschieden, abgemacht und allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechanische und atomistische Naturansicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derselben haben zu lernen, daß hinter der Natur etwas mehr steckt, als Stoß und Gegenstoß. Die Realität der generatio aequivoca und die Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, daß

in der Atmosphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infusorien herumschweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemäße Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) Pouchet vor der französischen Akademie, zum großen Verdruß der übrigen Mitglieder derselben, gründlich und siegreich dargethan.

Unsere Verwunderung bei dem Gedanken des Ursprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum ersten Mal einen Spiegel erblickt und über sein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erstaunt. Denn unser eigenes Wesen ist der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit die Materie ist, welche jedoch nie anders als mit dem Sichtbaren, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, sondern stets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verschiedenheit der Qualität und Form, Identische, welches gerade das eigentlich Substantielle in ihnen allen ist. Eben deshalb ist sie mehr ein metaphysisches, als ein bloß physisches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Wesen aus ihr entspringen lassen, heißt wirklich sie aus einem sehr Geheimnißvollen erklären, wofür es nur der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt. In Wahrheit ist zwar keineswegs die letzte und erschöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Ursprung, wie der unorganischen Formen, so auch der organischen Wesen allerdings in der Materie zu suchen. — Jedoch scheint es, daß die Urerzeugung organischer Formen, die Hervorbringung der Gattungen selbst, der Natur fast so schwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen; dahin nämlich deutet die durchweg so ganz übermäßige Vorsorge derselben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieses Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala seiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verschiedener Modulation, aber auch in sehr verschiedener Vollkommenheit und Vollständigkeit abgespielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Australien haben bekanntlich Jedes seine eigenthümliche, selbständige und von der der beiden Andern gänzlich verschiedene Thierreihe. Die Species sind auf jedem dieser großen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei demselben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera größtentheils dieselben sind. Diese Analogie läßt in Australien sich nur sehr unvollständig verfolgen, weil dessen Fauna an Säugethieren sehr arm ist und weder reißende Thiere, noch Affen hat, hingegen zwischen der

alten Welt und Amerika ist sie augenfällig und zwar so, daß Amerika an Säugethieren stets das schlechtere Analogon aufweist, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das bessere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibris und die größten Batrachier und Ophidier voraus, aber z. B. statt des Elephanten nur den Tapir, statt des Löwen den Kuguar, statt des Tigers den Jaguar, statt des Kameels das Lama, und statt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus diesem letzteren Mangel läßt sich schließen, daß die Natur es in Amerika nicht bis zum Menschen hat bringen können, da sogar von der nächsten Stufe unter diesem, dem Schimpanse und dem Orang-utan oder Pongo, der Schritt bis zum Menschen noch ein unmäßig großer war. Dem entsprechend finden wir die drei, sowohl aus physiologischen, als linguistischen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich ursprünglichen Menschenrassen, die kaukasische, mongolische und äthiopische, allein in der alten Welt zu Hause, Amerika hingegen von einem gemischten, oder klimatisch modifizirten, mongolischen Stamme bevölkert, der von Asien hinübergekommen sein muß. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächst vorhergegangenen war es stellenweise bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menschen gekommen.

Von diesem Standpunkt unserer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens erkennen, ja sogar für die bloß physische, dem Leitfaden der Zeit und Kausalität nachgehende Forschung, sie als den Ursprung der Dinge gelten läßt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht selbst in der Philosophie, eben so gut von der objektiven, wie von der subjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr innewohnenden Kräfte.“ — Bei diesen hier so leicht hingeworfenen „innewohnenden Kräften“ ist aber sogleich zu erinnern, daß ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehen, oder vielmehr von ihm anheben läßt, denn ein solches ist wahrlich jede, den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zu Grunde liegende, bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organischen sich äußernde Lebenskraft; — wie ich dies schon früher ausführlich auseinandergesetzt und daran dargethan habe, daß niemals die Physik auf den Thron der Metaphysik gesetzt werden kann, eben weil sie die erwähnte und noch viele andere Voraussetzungen ganz unberührt stehen läßt, wodurch sie auf den Anspruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vornherein verzichtet. Ferner habe

ich hier an die, gegen das Ende des ersten Kapitels gegebene, Nachweisung der Unzulässigkeit des Materialismus zu erinnern, sofern er, wie dort gesagt wurde, die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts ist. Diese sämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, daß alles Objektive, alles Aeußere, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden kann. Diese nämlich verlangt nothwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt; ein solches aber ist offenbar nur das dem Selbstbewußtsein Gegebene, das Innere, das Subjektive. Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des Kartesius, daß er zuerst die Philosophie vom Selbstbewußtsein hat ausgehen lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die ächten Philosophen, vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf seine Weise, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Untersuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbstbewußtsein, statt eines, zwei völlig verschiedene Data der unmittelbaren Erkenntniß gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philosophie in dem Maaße weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe mehr leisten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Größe gegeben erhält.

Das unausweichbare Falsche des Materialismus besteht, dem Gesagten zufolge, zunächst darin, daß er von einer petitio principii ausgeht, welche, näher betrachtet, sich sogar als ein πρωτον ψευδος ausweist, nämlich von der Annahme, daß die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniß des Subjekts Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen, Zeit und Raum) eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler. Nächstdem muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultae der Materie, unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen; wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu sein. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich: er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und

am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die bloß mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stoßkraft, Trägheit, Schwere u. s. w., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Theil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verständlichkeit sind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der gesammten Erscheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben ist nun, alles Qualitative auf ein bloß Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegensatz der eigentlichen Materie zählt; dieser läßt er von den eigentlich empirischen Qualitäten allein die Schwere, weil sie schon an sich als ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maaß der Quantität der Materie auftritt. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die so geheimnißvollen Aeußerungen aller ursprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch gegebenen, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abstraktum jener wirklichen Materie ist, nämlich mit einer solchen, die schlechthin keine andern, als jene mechanischen Eigenschaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, sich so ziemlich a priori konstruiren lassen, eben weil sie auf den Formen des Raums, der Zeit und der Kausalität, mithin auf unserm Intellekt, beruhen: auf diesen ärmlichen Stoff also sieht er sich bei Aufrichtung seines Luftgebäudes reducirt.

Hierbei wird er unausweichbar zum Atomismus, wie es ihm schon in seiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet ist, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindisch geworden, abermals begegnet: bei den Franzosen, weil sie die Kantische Philosophie nie gekannt, und bei den Deutschen, weil sie solche vergessen haben. Und zwar treibt er es, in dieser seiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der ersten; nicht bloß die festen Körper sollen aus Atomen bestehen, sondern auch die flüssigen, das Wasser, sogar die Luft, die Gase, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetischen und durchaus unbewiesenen, aus Atomen bestehenden Aethers sein soll, deren verschiedene Schnelligkeit die Farben verursache, — eine Hypothese, welche, eben wie weiland die siebenfarbige Newtonische, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltsam durchgeführten Analogie mit der Musik ausgeht. Man muß wahrlich unerhört leichtgläubig sein, um sich einreden zu lassen,

daß die von der endlosen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieser bunten Welt, ausgehenden, zahllos verschiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, vielmehr durch solchen Tumult und Wirrwarr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbrächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings ist die Natur des Lichtes uns ein Geheimniß, aber es ist besser, dies einzugestehen, als durch schlechte Theorien der künftigen Erkenntniß den Weg zu verrennen. Daß das Licht etwas ganz Anderes sei, als eine bloß mechanische Bewegung, Undulation oder Vibration und Tremulant, ja, daß es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden ist von Chevreul, indem er das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken ließ, wobei das Schönste ist, daß eine weiße, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle dieselben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch nach 6 Monaten thut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist; hat da etwa der Tremulant 6 Monate pausirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858). — Diese ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern thut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch sie erlangt hat, daß sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniß von solchen Dingen abgeht, rechtgläubig nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heißt es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann sämmtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende, vibrirende u. s. w., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Aether, oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. — Die Träumereien der Schellingschen Naturphilosophie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft, oder wenigstens witzig, diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoß; diese zwei allein sind ihnen faßlich, und daß auf sie Alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori, denn

sie sind ihr Ding an sich. Dieses Ziel zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche insidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoß und Gegenstoß zurückgeführt. Und so wäre denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloß ein mechanisches Kunststück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darstellen. — Die Quelle des Uebels ist, daß durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen ist. Die Tiegel und Volta'schen Säulen sollen dessen Funktionen übernehmen; daher auch der tiefe Abscheu gegen alle Philosophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch so wenden, daß man sagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloß dadurch mißlungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu konstruiren gedachte, nicht genugsam gekannt und daher, statt ihrer, es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu thun gehabt hätte; wenn er hingegen, statt dessen, die wirkliche und empirisch gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan heraustreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schooße alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen, so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie, sich schon eine Welt konstruiren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht, nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Daraufliegende versteht. Denn wirklich ist die Materie, für unsere Erkenntniß, bloß das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten; und eben weil ich diese auf den Willen zurückgeführt habe, nenne ich die Materie die bloße Sichtbarkeit des Willens. Von diesen sämmtlichen Qualitäten aber entblößt, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das caput mortuum der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen läßt. Läßt man ihr hingegen erwähntermaaßen alle jene Eigenschaften, so hat man eine

versteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita sich als Data zum voraus geben ließ. Was nun aber damit zu Stande kommt, wird kein eigentlicher Materialismus mehr sein, sondern bloßer Naturalismus, d. h. eine absolute Physik, welche, wie schon im Vorangegangenen gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphysik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der bloße Naturalismus ist daher wesentlich auf lauter Qualitates occultae basirt, über welche man nie anders hinaus kann, als dadurch, daß man, wie ich gethan, die subjektive Erkenntnißquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphysik führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewußtseins und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt. — Inzwischen ist das Ausgehen vom Objektiven, welchem die so deutliche und faßliche äußere Anschauung zu Grunde liegt, ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, daß der Naturalismus und in Folge dieses, weil er als nicht erschöpfend, nicht genügen kann, der Materialismus*), Systeme sind, auf welche die spekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererst gerathen muß; daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus, in den Systemen der Jonischen Philosophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehen.

Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich.

Schon die bloß empirische Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachsten und nothwendigsten Aeußerung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewußtsein des Menschen hinauf, einen stetigen Uebergang, durch allmähliche Abstufungen und ohne

---

*) Schopenhauers Unterscheidung des Naturalismus vom Materialismus ist völlig zutreffend. „Der Naturalismus", sagt er in „W. als W. u. V.", II, 193, „ist die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, welche behauptet, daß ihre Erklärungen der Dinge im Einzelnen und im Allgemeinen aus Kräften — wirklich ausreichend sei und das Wesen der Welt erschöpfe. Der Naturalismus macht die natura naturata zur natura naturans."

A. d. H.

andere, als relative, ja meistens schwankende Grenzen. Das diese Ansicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, daß in allen jenen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und Dasselbe sei, welches immer deutlicher hervortrete; und daß demnach was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunteste und barockeste Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses Eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steckt, so dicht verlarvt, daß es sich selbst nicht wiedererkennt, und daher oft sich selbst unsanft behandelt. Daher ist die große Lehre vom ἑν και παν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat sich, allem Widerspruche zum Trotz, behauptet, oder doch stets erneuert. Wir nun aber sind jetzt schon tiefer in das Geheimniß eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einsicht geleitet worden sind, daß, wo jenem, allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Wesen, in irgend einer einzelnen derselben, ein erkennendes Bewußtsein beigegeben ist, welches in seiner Richtung nach innen zum Selbstbewußtsein wird, diesem sich dasselbe darstellt als jenes so Vertraute und so Geheimnißvolle, welches das Wort Wille bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes universelle Grundwesen aller Erscheinungen, nach der Manifestation, in welcher es sich am unverschleiertesten zu erkennen giebt, den Willen benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein unbekanntes x, sondern im Gegentheil Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigstens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter ist, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichsten und gründlichsten Beweis man in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens findet, an diese nämlich, daß, kraft der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, das Thun oder Wirken aller Wesen dieser Welt, durch die dasselbe jedesmal hervorrufenden Ursachen, stets streng necessitirt eintritt; in welcher Hinsicht es keinen Unterschied macht, ob es Ursachen im engsten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive sind, welche eine solche Aktion hervorgerufen haben, indem diese Unterschiede sich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verschiedenartigen Wesen beziehen. Hierüber darf man sich keine Illusion machen; das Gesetz der Kausalität kennt keine Ausnahme, sondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenstäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menschen, ist ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt,

weder ein Sonnenstäubchen in seinem Fluge eine andere Linie beschreiben, als die es beschrieben hat, noch ein Mensch irgend anders handeln, als er gehandelt hat, und keine Wahrheit ist gewisser als die, daß Alles, was geschieht, sei es klein oder groß, völlig nothwendig geschieht. Demzufolge ist, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der gesammte Zustand aller Dinge fest und genau bestimmt, durch den ihm soeben vorhergegangenen; und so den Zeitstrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und so ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem sie zusammengesetzt und aufgezogen worden; also ist sie, von diesem unabstreitbaren Gesichtspunkt aus, eine bloße Maschine, deren Zweck man nicht absieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weise, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Gesetzlichkeit, zum Trotz, einen ersten Anfang nehmen wollte, so wäre dadurch im Wesentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich gesetzte erste Zustand der Dinge, bei ihrem Ursprung, hätte den ihm zunächst folgenden, im Großen und bis auf das Kleinste herab, unwiderruflich bestimmt und festgestellt, dieser wieder den folgenden, und so fort, per secula seculorum; da die Kette der Kausalität, mit ihrer ausnahmslosen Strenge, — dieses eherne Band der Nothwendigkeit und des Schicksals, — jede Erscheinung unwiderruflich und unabänderlich, so wie sie ist, herbeiführt. Der Unterschied liefe bloß darauf zurück, daß wir, bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe dieselbe. Daß das Thun des Menschen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisschrift unwiderleglich bewiesen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal streng nothwendig hervorgeht; jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden, am Faden der Kausalität, durch den streng bestimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint, von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehen können, die Welt, mit Allem was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen *Αναγκη*. Das Anstößige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, daß jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits als Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich

selbst Wille sei, und zwar schlechthin freier Wille, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten; einem solchen Willen muß dann aber auch Aseität*) zukommen, da er als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Sein und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel Freiheit gesetzt, als nöthig ist, der unabweisbaren strengen Nothwendigkeit, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine bloße, nothwendig ablaufende Maschine zu sehen, oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Aeußerung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das Dasein und Wesen der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transscen-

*) Der Ausdruck „Aseität" hat bei Schopenhauer, der das Wort viel gebraucht, eine metaphysische und eine ethische Bedeutung. In ersterer Hinsicht heißt es Unabhängigkeit von einem Andern sowohl im Sein und Wesen, als im Thun und Wirken, Nichtunterworfensein unter den Satz vom Grunde. Sie kann daher nicht der Erscheinung noch auch einem geschaffenen Wesen zukommen, sondern allein dem ursprünglichen, aus eigner Urkraft und Machtvollkommenheit Existirenden, dem Ding an sich, dem Willen. — Was die ethische Bedeutung der „Aseität" betrifft, so ist sie allerdings nach Schopenhauer der „Grundpfeiler der Ethik", da Freiheit und Verantwortlichkeit ohne die Voraussetzung der Aseität des Willens sich gar nicht denken lassen. Denn, wie Schopenhauer auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" S. 142, nachweist, Abhängigkeit dem Sein und Wesen nach läßt sich nicht ohne Widerspruch mit Freiheit dem Thun nach verbinden. „Moralische Freiheit und Verantwortlichkeit," sagt er in „Parerg. u. Paralip." I, S. 134, „setzen schlechterdings Aseität voraus. Die Handlungen werden stets aus dem Charakter, d. i. aus der eigenthümlichen und daher unveränderlichen Beschaffenheit eines Wesens, unter Einwirkung und nach Maaßgabe der Motive mit Nothwendigkeit hervorgehen, also muß dasselbe, soll es verantwortlich sein, ursprünglich und aus eigner Machtvollkommenheit existiren; es muß seiner existentia und essentia nach, selbst sein eignes Werk und der Urheber seiner selbst sein, wenn es der wahre Urheber seiner Thaten sein soll." Oder, wie Schopenhauer es einmal in seiner Preisschrift über „Die Grundlage der Moral" ausdrückt: „Die Freiheit kann nicht im operari, muß also im esse liegen". Daß Schopenhauer die Aseität nicht nur als Grund der moralischen Verantwortlichkeit, sondern auch der Unsterblichkeit, d. h. der Unvernichtbarkeit des individuellen geistigen Princips in uns auffaßt, ersehen wir aus „Parerga", Bd. I, S. 135. A. d. H.

dentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zusammen, wie die transscendentale Idealität der Erscheinungen mit ihrer empirischen Realität. Daß allein unter Annahme derselben die That eines Menschen, trotz der Nothwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine eigene ist, habe ich in der Preisschrift über die Willensfreiheit dargethan; eben damit aber ist seinem Wesen Aseität beigelegt. Dasselbe Verhältniß nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die strengste, redlich, mit starrer Konsequenz durchgeführte Nothwendigkeit und die vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte Freiheit mußten zugleich und zusammen in die Philosophie eintreten; ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geschehen, daß die ganze Nothwendigkeit in das Wirken und Thun (Operari), die ganze Freiheit hingegen in das Sein und Wesen (Esse) verlegt wurde. Dadurch löst sich ein Räthsel, welches nur deshalb so alt ist wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und schlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse suchte. Ich hingegen sage: jedes Wesen, ohne Ausnahme, wirkt mit strenger Nothwendigkeit, dasselbe aber existirt und ist was es ist, vermöge seiner Freiheit. Bei mir ist also nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem frühern System; obwohl bald das Eine, bald das Andere scheinen muß, je nachdem man daran, daß den bisher aus einer Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen Wille untergelegt wird, oder daran, daß der Motivation dieselbe strenge Nothwendigkeit, wie der mechanischen Kausalität, zuerkannt wird, Anstoß nimmt. Bloß ihre Stellen haben beide vertauscht: die Freiheit ist in das Esse versetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beschränkt worden.

Kurzum, der Determinismus steht fest; an ihm zu rütteln haben nun schon anderthalb Jahrtausende vergeblich sich bemüht, dazu getrieben durch gewisse Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht so ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge seiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen, ohne daß auch nur abzusehen wäre, zu wessen Belustigung; hat das Stück einen Plan, so ist ein Fatum, hat es keinen, so ist die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieser Absurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniß, daß schon das Sein und Wesen aller Dinge die Erscheinung eines wirklich freien Willens ist, der sich eben darin selbst erkennt; denn ihr Thun und Wirken ist vor der Nothwendigkeit nicht zu

retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, mußte sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden. —

Wie nun demnach die Nothwendigkeit nur der Erscheinung, nicht aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, zukommt, so auch die Vielheit. Dies ist § 25 des ersten Bandes genügend dargethan. Bloß einige, diese Wahrheit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewußtsein. Alles Andere erkennt er bloß mittelbar und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst Dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, daß es eigentlich auch nur ein Wesen giebt; die aus den Formen der äußern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht bis in das innere, einfache Bewußtsein dringen; daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder den innern Bau der Insekten, mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt, finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art, und nicht etwa weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigteste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus, so weit wir können, und stoßen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für sich selbst, ein Vollkommenes ist; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke, selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern mit gleich geduldiger Meisterhand das letzte wie das erste vollendet, dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach vom

Schaffen der Natur völlig verschieden ist; nächstdem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten, wie im größten, im letzten, wie im ersten, ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig ist, woraus folgt, daß sie, als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiß. Bedenken wir nun ferner, daß die Hervorbringung jener Hyperbeln aller Kunstgebilde dennoch der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie, mit unbegreiflicher Verschwendung, Millionen Organismen schafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tausendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererseits aber auch, wenn durch Zufall begünstigt, oder durch menschliche Absicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten als Eines, so leitet auch Dieses uns auf die Einsicht hin, daß die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnißweise des Subjekts hat, dem Dinge an sich aber, d. h. der innern sich darin kund gebenden Urkraft fremd ist, daß mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unserer Anschauung sind, ja, daß sogar jene ganz unbegreifliche Künstlichkeit der Struktur, zu welcher sich die rücksichtsloseste Verschwendung der Werke, worauf sie verwendet worden, gesellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffassen, entspringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, ursprüngliche Streben des Willens, als Dinges an sich, wenn dasselbe, in unserer cerebralen Erkenntniß, sich als Objekt darstellt, erscheinen muß als eine künstliche Verkettung gesonderter Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überschwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende Einheit jenes Willens, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, daß sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniß der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von Allem durchgängige Rechenschaft zu

geben, — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern.

Wenn man die so scharfsinnige, zuerst von Kant und später von Laplace aufgestellte Theorie der Entstehung des Planetensystems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich ist, sich vergegenwärtigt und sie deutlich durchdenkt, so sieht man die niedrigsten, rohesten, blindesten, an die starreste Gesetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelst ihres Konflikts an einer und derselben gegebenen Materie und der durch diesen herbeigeführten accidentellen Folgen, das Grundgerüst der Welt, also des künftigen zweckmäßig eingerichteten Wohnplatzes zahlloser lebender Wesen, zu Stande bringen, als ein System der Ordnung und Harmonie, über welches wir um so mehr erstaunen, je deutlicher und genauer wir es verstehen lernen. So z. B. wenn wir einsehen, daß jeder Planet, bei seiner gegenwärtigen Geschwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich seinen Ort hat, sich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr gestellt, hinwegfliegen müßte, wie auch umgekehrt, wenn wir seinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei seiner gegenwärtigen und keiner andern Geschwindigkeit daselbst bleiben kann, indem er, schneller laufend, davonfliegen, langsamer gehend, in die Sonne fallen müßte; daß also nur ein bestimmter Ort zu jeder bestimmten Velocität eines Planeten paßte, und wir nun dieses Problem dadurch gelöst sehen, daß dieselbe physische, nothwendig und blind wirkende Ursache, welche ihm seinen Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die diesem Ort allein angemessene Geschwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgesetzes, daß ein kreisender Körper, in dem Verhältniß, wie sein Kreis kleiner wird, seine Geschwindigkeit vermehrt, und vollends, wenn wir endlich verstehen, wie dem ganzen System ein endloser Bestand gesichert ist, dadurch, daß alle die unvermeidlich eintretenden, gegenseitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit sich wieder ausgleichen müssen, wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, daß ihre gegenseitigen Perturbationen sich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch sie gefährlich werden würden, und herbeiführt, daß sie, immer an einer andern Stelle und selten eintretend, sich selbst wieder aufheben müssen, den Dissonanzen in der Musik zu vergleichen, die sich wieder in Harmonie auflösen. Wir erkennen mittelst solcher Betrachtungen eine Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit, wie die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendsten Verstande und der schärfsten Berechnung, sie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir,

am Leitfaden jener so wohl durchdachten und so genau berechneten Laplace'schen Kosmogonie, uns der Einsicht nicht entziehen, daß völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgesetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem absichtslosen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieses Grundgerüst der Welt, welches dem Werk einer hyperbolisch gesteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weise des Anaxagoras, das uns bloß aus der animalischen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer Intelligenz herbei zu ziehen, welche von außen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Gesetze schlau benutzt hätte, um ihre, diesen eigentlich fremden Zwecke durchzusetzen, — erkennen wir, in jenen untersten Naturkräften selbst, schon jenen selben und Einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Aeußerung hat und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst, auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen muß, wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts Anderes ist, als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Willens zum Leben, welcher Einer ist. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen, über sein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat, oder richtiger, der über seine eigene Gestalt, die er im Spiegel erblickt, erstaunt. Diese hier nachgewiesene Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt, ist, wie gesagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer subjektiven, hierher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag, indem ich sie nur durch Bild und Gleichniß werde ausdrücken können. — Warum ist unser Bewußtsein heller und deutlicher, je weiter es nach Außen gelangt, wie denn seine größte Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen außer uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniß, in der alle Erkenntniß aufhört? — Weil,

sage ich, Bewußtsein Individualität voraussetzt, diese aber schon der bloßen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen durch die Formen der Erscheinung, Zeit und Raum, bedingt ist. Unser Inneres hingegen hat seine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewußtsein wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseins nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt, und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, daß die Radien enden und abbrechen, so ist das Bewußtsein nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft, durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewußtsein beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unsers Bewußtseins stets nur nach Außen auf dieser Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieser ganz zurückziehen, verläßt uns das Bewußtsein, — im Schlaf, im Tode, gewissermaaßen auch im magnetischen oder magischen Wirken, denn diese alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewußtsein, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet ist, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identisch, was sie an sich doch sind. Unsterblichkeit des Individuums ließe sich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unsterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Wesens an sich der ganzen Erscheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius zum Centro, dessen bloße Ausdehnung die Oberfläche ist. Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungetheilt in jedem Wesen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius ist, während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende, am Centrum, als wo die Ewigkeit liegt in tiefster Ruhe, weil das Centrum der Punkt ist, dessen steigende Hälfte von der sinkenden nicht verschieden ist. Daher heißt es auch im Bhagavad Gita: Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine mystische Bildersprache, aber sie ist die einzige, in der sich über dieses völlig transscendente Thema noch irgend etwas sagen läßt. So mag denn auch noch dieses Gleichniß mit hingehen, daß

man sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum vorstellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet, so isolirt das Gehirn mit seinem Bewußtsein die menschlichen Individuen; hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbewußtsein, gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Fluth versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise kommunizieren können, welches z. B. Statt hat, wenn Träume sich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehen, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen, oder überhaupt magischen Einwirkung. Eine solche nämlich, wenn sie stattfindet, ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man sagen, daß, wie von seiner ursprünglichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise ein schwacher Ueberrest in der generatio aequivoca hervortritt, eben so, von seiner ursprünglichen Allmacht, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichsam ein Ueberschuß, in solchem magischen Wirken, ausnahmsweise thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieser magischen Eigenschaft des Willens ausführlich geredet, und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Thatsachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

Zur Teleologie.

Die durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmäßigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang desselben treten, als bei dem, welches dem Dasein jedes Naturwesens einen Willen zu Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloß erst in den Aktionen,

sondern auch schon in der Gestalt des erscheinenden Organismus ausspricht. Auf die Rechenschaft, welche unser Gedankengang über diesen Gegenstand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieselbe schon in der unten bezeichneten Stelle des ersten Bandes, besonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur“ unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie“ dargelegt hatte. Daran schließen sich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der Erkenntniß, also auf dem Wege der Vorstellung auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei, daß also, wie sie für den Intellekt existirt, sie auch durch den Intellekt zu Stande gekommen wäre. Wir freilich können etwas Regelmäßiges und Gesetzmäßiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und eben so etwas Zweckmäßiges nur unter Leitung des Zweckbegriffs, aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unserigen, wie im vorigen Kapitel gesagt wurde, sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt das so zweckmäßig und so überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, welche ja ganz sekundären Ursprungs ist. Betrachten wir zunächst das bloß Regelmäßige, noch nicht Zweckmäßige. Die sechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke sind von keiner Erkenntniß vorgemessen, sondern es ist das einfache Streben des ursprünglichen Willens, welches sich für die Erkenntniß, wenn sie hinzutritt, so darstellt. Wie nun hier der Wille die regelmäßige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik so auch die organische und höchst zweckmäßig organisirte ohne Physiologie. Die regelmäßige Form im Raume ist nur da für die Anschauung, deren Anschauungsform der Raum ist; so ist die Zweckmäßigkeit des Organismus bloß da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist. Wenn eine unmittelbare Einsicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde, so müssen wir erkennen, daß das oben erwähnte teleo-

logische Erstaunen demjenigen analog ist, welches jener, von Kant bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflasche den Schaum unaufhaltsam hervorsprudeln sah und dabei äußerte, nicht über das Herauskommen wundere er sich, sondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können, denn auch wir setzen voraus, die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte sei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herauskommt. Daher kann unser teleologisches Erstaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die ersten Werke der Buchdruckerkunst bei Denen erregten, welche sie unter der Voraussetzung, daß sie Werke der Feder seien, betrachteten und demnach zur Erklärung derselben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also, in gewissem Sinn, sein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich und endlos künstlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinste Insekt, hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen so überaus künstlichen und so höchst komplicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung, durch Zufall, thierische Gier und menschlichen Muthwillen rücksichtslos Preis giebt, so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunnn. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerstrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe, weil hier der Wille zum Werke schon selbst das Werk ist, indem, wie schon gesagt, der Organismus bloß die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens ist.

Der ausgesprochenen Beschaffenheit organischer Wesen zufolge ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen sicherer Leitfaden bei Betrachtung der gesammten organischen Natur; hingegen in metaphysischer Absicht, zur Erklärung

der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf sie nur sekundär und subsidiarisch zur Bestätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden, denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben ist. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck absieht, so darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwa spielend und aus bloßer Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar ließe sich so etwas als möglich denken, unter der Anaxagoräischen Voraussetzung, daß die Natur mittelst eines ordnenden Verstandes, der als solcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte, nicht aber unter der, daß das Wesen an sich (d. h. außer unserer Vorstellung) eines jeden Organismus ganz allein sein eigener Wille sei; denn da ist das Dasein jedes Theiles dadurch bedingt, daß es dem hier zu Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Bestrebung desselben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieses Organismus irgendwie beitrage. Denn außer dem in ihm erscheinenden Willen und den Bedingungen der Außenwelt, unter welchen dieser zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt, mit welchen daher schon seine ganze Gestalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluß gehabt und seine Form und Theile bestimmt haben, also keine Willkür, keine Grille. Deshalb muß Alles an ihm zweckmäßig sein, daher sind die Endursachen (causae finales) der Leitfaden zum Verständniß der organischen Natur, wie die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu dem der unorganischen. Hierauf beruht es, daß, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unser Verstand daran einen Anstoß nimmt, der dem ähnlich ist, welchen in der Physik eine Wirkung, deren Ursache verborgen bleibt, geben muß, und wie diese, so setzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort ihn zu suchen, so oft dies auch schon vergeblich geschehen sein mag. Dies ist z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört, Hypothesen zu ersinnen, bis einmal eine sich als richtig bewährt haben wird. Ebenso steht es mit den großen, spiralförmigen Zähnen des Babirussa, mit den hornförmigen Auswüchsen einiger Raupen und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach derselben Regel beurtheilt, z. B. daß in einer im Ganzen so gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein so wichtiger Theil, wie die Urinblase, bei vielen Species vorhanden ist, während er den andern fehlt; imgleichen, daß die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven sind, während

die übrigen Cetaceen und sogar die Fische solche haben; ein dies bestimmender Grund muß dasein.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu diesem durchgängigen Gesetze der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur hat man allerdings und mit großem Erstaunen aufgefunden; jedoch findet bei ihnen, weil sich anderweitig Rechenschaft darüber geben läßt, das exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, daß die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obschon sie nicht, wie alle andern Kaulquappen, schwimmend, sondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphose abwarten; — daß das männliche Känguru einen Ansatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — daß auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — daß Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieselben in der äußern Haut, welche also, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und daß der Maulwurf der Apenninen, wie auch zwei Fische, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, sich im selben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguineus. Diese seltenen und überraschenden Ausnahmen von der sonst so festen Regel der Natur, diese Widersprüche, darin sie mit sich selbst geräth, müssen wir uns erklären aus dem innern Zusammenhange, welchen ihre verschiedenartigen Erscheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erscheinenden, unter einander haben, und in Folge dessen sie bei der Einen etwas andeuten muß, bloß weil eine Andere, mit derselben zusammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden ist. Wie nun hier die Differenz der Geschlechter den Typus der Species nicht aufheben kann, so behauptet sich auch der Typus einer ganzen Ordnung, z. B. der Batrachier, selbst da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine seiner Bestimmungen überflüssig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Bestimmung, die zum Typus einer ganzen Grundabtheilung (Vertebrata) gehört, (Augen), wenn sie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüssig wegfallen soll, ganz spurlos verschwinden zu lassen, sondern sie muß auch hier wenigstens rudimentarisch andeuten, was sie bei allen übrigen ausführt.

Sogar ist von hier aus in gewissem Grade abzusehen, worauf jene, besonders von R. Owen in seiner Ostéologie comparée so ausführlich dargelegte Homologie im Skelett, zunächst der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere sieben Halswirbel haben, jeder Knochen der mensch-

lichen Hand und Arm sein Analogon in der Schwimmflosse des Walfisches findet, der Schädel des Vogels im Ei gerade so viel Knochen hat, wie der des menschlichen Fötus u. s. w. Dies Alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament ist, auf welchem sie baut, oder der zum voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomische Element“ dargelegt hat. Es ist die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichsam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier spielt.

Den Unterschied zwischen der wirkenden Ursache (causa efficiens) und der Endursache (causa finalis) hat schon Aristoteles (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: *Δυο τροποι της αιτιας, το οὑ ἑνεκα και το εξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν.* (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere oportet.) Die wirkende Ursache ist die, wodurch etwas ist, die Endursache die, weshalb es ist; die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene hinter sich, diese vor sich. Bloß bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche Ursache der Handlung, ist ganz und gar die sie bewirkende Ursache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieselbe hervorruft, vermöge derer sie nothwendig eintritt und ohne die sie nicht geschehen könnte, wie ich dies in der Preisschrift über die Freiheit bewiesen habe. Denn, was man auch zwischen den Willensakt und die Körperbewegung physiologisch einschieben möchte, immer bleibt hier eingeständlich der Wille das Bewegende, und was ihn bewegt, ist das von außen kommende Motiv, also die causa finalis, welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wissen wir aus dem Vorhergegangenen, daß im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins ist, als seine bloße Erscheinung in der cerebralen Anschauung. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache, in der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, ist wohl festzuhalten, denn es führt uns gerade darauf hin, daß wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes

Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat; die harte Eierschaale, welche das Vöglein gefangen hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel versehen ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und ebenso sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplicirten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner Chorioidea, die Sensibilität seiner Retina, die Verengerungsfähigkeit seiner Pupille und seine Muskulatur genau nach jenen Gesetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden; es ist nicht anders, so widersprechend es auch klingt. Denn hier ist der Uebergang des Physischen ins Metaphysische. Dieses aber haben wir im Willen erkannt, daher müssen wir einsehen, daß derselbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, es auch ist, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, Gegenstände anticipirend. —

Hiermit ist es übereinstimmend, daß wir, bei der Untersuchung der organischen Natur, ganz und gar auf die Endursachen verwiesen sind, überall diese suchen und Alles aus ihnen erklären; die wirkenden Ursachen hingegen hier noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeständlich von äußern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegung der Glieder, mehr vorausgesetzt, als nachgewiesen werden. Bei Erklärung der physiologischen Funktionen sehen wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meistens vergeblich, um; bei der Entstehung der Theile aber schon gar nicht mehr, sondern begnügen uns mit den Endursachen allein; höchstens haben wir hier noch so einen allgemeinen Grundsatz, etwa wie daß je größer der Theil ausfallen soll, desto stärker auch die ihm Blut zuführende Arterie sein muß; aber von den eigentlich wirkenden Ursachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wissen wir gar nichts. Ja, selbst bei der Erklärung der bloßen Funktionen ist die Endursache bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache als die wirkende, daher wenn jene allein bekannt ist, wir in der Hauptsache belehrt und

befriedigt sind, hingegen die wirkende allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die wirkende Ursache des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen, so würde dies uns wenig fördern, ohne die Endursache, daß nämlich das Blut in die Lunge gehen muß, zur Oxydation, und wieder zurückfließen, zur Ernährung; durch diese hingegen, auch ohne jene, ist uns ein großes Licht aufgesteckt. Uebrigens bin ich, wie oben gesagt, der Meinung, daß der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Ursache hat, sondern der Wille hier so unmittelbar, wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelst der Nervenleitung, Motive bestimmen, thätig ist, so daß auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endursache hervorgerufen werde, also durch das Bedürfniß der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewissermaaßen als Motiv wirkt, jedoch so, daß die Vermittelung der Erkenntniß dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieser hyperbolischen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt,*) gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache, wiewohl er im Grunde bloß besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen, wie sie es ebenso in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweist, kommt mir fast vor, wie die Struktur eines Hauses dadurch erklären, daß man zeigt, alle seine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backsteins. Und nicht viel besser,

---

*) Schopenhauer pflegt sonst über Goethe nicht in wegwerfendem Tone zu sprechen. Immer, wo er aus seinen poetischen Werken citirt, zeigt unser Philosoph die höchste Verehrung gegen den Dichter. Nächst Calderon und Shakespeare giebt es keinen Poet, den er so oft citirt als Goethe. Dagegen zeigt Schopenhauer vor den wissenschaftlichen Anschauungen Goethes oft wenig Respekt, den er vielfach von oben herab behandelt.

A. d. H.

jedoch viel problematischer, scheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen, wiewohl es eben auch hier sich von selbst versteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, dessen Fortsetzung und Ende-Knauf es ist, nicht absolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in derselben Art fortgeführt sein wird. Diese ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen scheint mir folgende, von einem Italiener, dessen Name mir entfallen ist, herrührende Erklärung des Wesens der Blume aus ihrer Endursache einen viel befriedigenderen Aufschluß zu geben. Der Zweck der Corolla ist: 1) Schutz des Pistills und der stamina; 2) werden mittelst ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt sind; 3) sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Oel ab, welches, als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaaßen schützt. — Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, daß jede wirkende Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher sie nur eine relative Erklärung geben kann, während die Endursache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wenn wir beide, die wirkende Ursache, vom Aristoteles auch ἡ αιτια εξ αναγκης genannt, und die Endursache, ἡ χαριν του βελτιονος, zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Konspiration derselben, überrascht, vermöge welcher das Beste als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloß das Beste und nicht nothwendig wäre, denn da entsteht in uns die Ahnung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Eine solche zwiefache Erkenntniß ist jedoch selten erreichbar; in der organischen Natur, weil die wirkende Ursache uns selten bekannt ist; in der unorganischen, weil die Endursache problematisch bleibt. Inzwischen will ich dieselbe durch ein Paar Beispiele, so gut ich sie im Bereich meiner physiologischen Kenntnisse finde, erläutern, welchen die Physiologen deutlichere und schlagendere substituiren mögen. Die Laus des Negers ist schwarz. Endursache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Ursache: weil das schwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung ist. — Die so höchst mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropischer Vögel erklärt man, wiewohl nur sehr im Allgemeinen, aus der starken Einwirkung des Lichtes zwischen

den Wendekreisen, — als ihrer wirkenden Ursache. Als Endursache würde ich angeben, daß jene Glanzgefieder die Prachtuniformen sind, an denen die Individuen der dort so zahllosen, oft demselben genus angehörigen Species sich unter einander erkennen, so daß jedes Männchen sein Weibchen findet. Dasselbe gilt von den Schmetterlingen der verschiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, daß schwindsüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht schwanger werden, daß während der Schwangerschaft die Krankheit stille steht, nach der Niederkunft aber verstärkt wieder eintritt und nun meistens den Tod herbeiführt; desgleichen, daß schwindsüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meistens noch ein Kind zeugen. Die Endursache ist hier, daß die auf die Erhaltung der Species überall so ängstlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter stehenden Individuums geschwinde noch durch ein neues ersetzen will; die wirkende Ursache hingegen ist der in der letzten Periode der Schwindsucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zustand des Nervensystems. Aus derselben Endursache ist das analoge Phänomen zu erklären, daß (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arsenik vergiftete Fliege aus einem unerklärten Triebe, sich noch begattet und in der Begattung stirbt. — Die Endursache der Pubes, bei beiden Geschlechtern, und des Mons Veneris, beim weiblichen, ist, daß auch bei sehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen könnte; die wirkende Ursache hingegen ist darin zu suchen, daß überall, wo die Schleimhaut in die äußere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen; nächstdem auch darin, daß Kopf und Genitalien gewissermaaßen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartsein gehört. — Dieselbe wirkende Ursache gilt auch vom Barte der Männer die Endursache desselben vermuthe ich darin, daß das Pathognomische, also die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird; um daher diese, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblicke des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur (welche weiß, daß homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen, da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung (contenance) angeboren ist. — Es müssen sich, wie gesagt, viel treffendere Beispiele auffinden lassen, um daran nachzuweisen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anscheinend

absichtsvollen, oder wie Kant es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Resultat zusammentrifft, welches darauf hinweist, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die wirkende Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt, oder auch die, welche das Festland unsers hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat, während als Endursache hiervon zu betrachten ist, daß der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hierdurch wieder auch gelinder ist. Jedoch wird, bei Betrachtung der unorganischen Natur, die Endursache allemal zweideutig, und läßt uns, zumal wenn die wirkende gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloß subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Apennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die wirkende Ursache des Scheines sichtbar wird; aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine bloße Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die wirkenden hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehen lassen, wenn man hinzusetzte, daß es mit den Ominibus ein ähnliches Bewandtniß hat.

Wenn übrigens Jemand die äußere Zweckmäßigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen mißbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht; so giebt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium, also Ateleologien genug, ihm das Koncept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermassen seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu sein?“ frage man seinen Engländer.

Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen

Natur sich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar sein und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar, in gewissem Grade, schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide derselben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Hierher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, daß bloß das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur Abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris Italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz specielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmäßigkeit, giebt die von Geoffroy St. Hilaire, in seinen letzten Jahren, gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparates der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehen, woselbst jedoch das saugende Junge des Wallfisches an den Zitzen der Mutter hängt; diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modifizirt, daß er ein Injektionsapparat geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne daß es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln, es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Pistill beugen; die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten. (Chr. Conr. Sprengel, Entdecktes Geheimniß u. s. w., 1793. — Wildenow, Grundriß der Kräuterkunde, 353.)

Sehr viele Diöcisten, Monöcisten und Polygamisten, z. B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insekten-Welt von einander erhalten findet man vortrefflich dargestellt in Burdachs großer Physiologie, Bd. 1, § 263. Sehr schön setzt er hinzu: „Dies ist keine mechanische Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute durch das Insekt zu verbessern suchte, es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es soll die Identiät Beider sich offenbaren: Beide, Kinder einer Mutter, sollen mit einander bestehen.“ — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie“ u. s. w. — Einen Beleg zu diesem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, daß die Insekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausschlägt, also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Esche; desgleichen, daß die Insekten der perennirenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern, die der bloß jährigen aber, da sie dies nicht können, im Puppenzustand. —

Drei große Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind: Lucretius, Baco von Verulam und Spinoza. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung, daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Baco zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, daß sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch den Leibniz ganz und gar befangen, indem er es, als etwas sich von selbst Verstehendes, mit charakteristischer Naivetät ausspricht, in seiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus, Vol. 2, p. 672): les causes finales, ou ce qui est la même chose, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf demselben Standpunkt finden wir sogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. s. w., ja, sogar noch R. Owen, in seiner Ostéologie comparée, denkt gerade so wie Leibniz, welches ich bereits im ersten Bande gerügt habe. Diesen Allen ist Teleologie sofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur

erkannten Zweckmäßigkeit brechen sie, statt zu denken und die Natur verstehen zu lernen, sofort in ein kindisches Geschrei design! design! aus, stimmen dann den Refrain ihrer Rockenphilosophie an, und verstopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie sie ihnen doch schon der große Hume*) entgegenhalten hat. An diesem ganzen englischen Elend ist hauptsächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniß der Kantischen Philosophie Schuld, und diese wieder beruht, wenigstens größten Theils, auf dem heillosen Einfluß jener abscheulichen englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist, damit sie nur ferner die übrigens so intelligente englische Nation in der degradirendesten Bigotterie befangen halten könne; daher tritt sie, vom niederträchtigsten Obskurantismus beseelt, dem Volksunterricht, der Naturforschung, ja, der Förderung alles menschlichen Wissens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und sowohl mittelst ihrer Konnexionen, als mittelst ihres skandalösen, unverantwortlichen und das Elend des Volks steigernden Mammons, erstreckt ihr Einfluß sich auf Universitätsgelehrte und Schriftsteller, die demnach (z. B. Th. Brown, On cause and effect) sich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben“ (wie Pückler sehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denselben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede stehenden großen Männern hingegen, da sie lange vor dem Tagesanbruch der Kantischen Philosophie lebten, ist jene Scheu vor der Teleologie, ihres Ursprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch sogar Voltaire den physikotheologischen Beweis für unwiderleglich. Um indessen auf dieselben etwas näher einzugehen, so ist zuvörderst die Polemik des Lucretius (IV, 824—858) gegen die Teleologie so kraß und plump, daß sie sich selbst widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber Baco betrifft (De augm. scient.,

---

*) Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, nach der deutschen Litteratur seit Kant zu urtheilen, man glauben müßte, Hume's ganze Weisheit hätte in seinem handgreiflich falschen Skepticismus gegen das Kausalitätsgesetz bestanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um Hume kennen zu lernen, muß man seine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion lesen; da sieht man ihn in seiner Größe, und dies, nebst dem essay 20, on national character, sind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüßte zu seinem Ruhme nichts Besseres zu sagen — bis auf den heutigen Tag der englischen Pfaffenschaft über Alles verhaßt ist.

III, 4), so macht er erstlich, hinsichtlich des Gebrauchs der Endursachen, keinen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur (worauf es doch gerade hauptsächlich ankommt), indem er, in seinen Beispielen derselben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endursachen aus der Physik in die Metaphysik; diese aber ist ihm wie noch heut zu Tage Vielen, identisch mit der spekulativen Theologie. Von dieser also hält er die Endursachen für unzertrennlich, und geht hierin so weit, daß er den Aristoteles tadelt, weil dieser (was ich sogleich speciell loben werde) von den Endursachen starken Gebrauch gemacht habe, ohne sie doch je an die spekulative Theologie zu knüpfen. — Spinoza endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichste an den Tag, daß er die Teleologie mit der Physikotheologie, gegen welche er sich mit Bitterkeit ausläßt, identifizirt, so sehr, daß er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnium naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun stützt er seine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Ihm war es bloß darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen; als die stärkste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kant, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten, wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. Spinoza nun aber wußte sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses Jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntniß der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit Derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urtheilen zu müssen. —

Sehr vortheilhaft sticht gegen diese Philosophen der neueren Zeit Aristoteles ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiß von keiner Physikotheologie, so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angesehen, ob sie wohl ein Machwerk wäre; er ist in seinem Herzen rein von dem Allen, wie er denn auch (De generat. anim.,

III, 11) Hypothesen über den Ursprung der Thiere und Menschen aufstellt, ohne dabei auf den physikotheologischen Gedankengang zu gerathen. Immer sagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleißig studirt hat, findet er, daß sie überall zweckmäßig verfährt und sagt: ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus); de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie sind: *Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστι τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Επει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον* (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus aliquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 633 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium c. 2: *Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ᾽ αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γεγος ζωου, το αριστον.* (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher de generatione animalium, und tadelt den Demokritos, daß er sie geleugnet habe, was Baco in seiner Befangenheit, an diesem gerade lobt. Besonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Aristoteles ex professo von den Endursachen und stellt sie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muß jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organischen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. — Den Aristoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerksam machen, daß seine Lehren, soweit sie die unorganische Natur betreffen, höchst fehlerhaft und unbrauchbar sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrthümern huldigt, was um so unverzeihlicher ist, als schon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege gewesen waren und viel Besseres gelehrt hatten;

hatte doch sogar, wie wir aus des Aristoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) ersehen, Empedokles schon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefaßt, welche Aristoteles wieder verwirft. Ganz entgegengesetzt nun aber verhält sich Aristoteles zur Betrachtung der organischen Natur; hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht, in Erstaunen. So, um nur ein Beispiel anzuführen, hatte er schon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers stehen, vermöge dessen daher diese fehlen, wo jene sich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch seine richtige Würdigung der Endursachen.

Vom Instinkt und Kunsttrieb.

Es ist als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer organischen Produktionen, dem Forscher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunsttrieben der Thiere. Denn diese zeigen aufs Deutlichste, daß Wesen mit der größten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten können, den sie nicht erkennen, ja, von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau u. s. w. wenigstens für diejenigen thierischen Individuen, welche dergleichen zum ersten Male ausführen, da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen desselben ihnen bekannt sein kann. Gerade so aber wirkt auch die organisirende Natur, weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endursache die paradoxe Erklärung gab, daß sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich und eingeständlich der Wille ist, so ist er es wahrlich auch im Wirken der organisirenden Natur.

Man könnte sagen: der Wille thierischer Wesen wird auf zwei verschiedene Weisen in Bewegung gesetzt; entweder durch Motivation, oder durch Instinkt, also von Außen, oder von Innen, durch einen äußere Anlaß, oder durch einen innern Trieb; jener ist erklärlich, weil er außen vorliegt, dieser unerklärlich, weil bloß innerlich. Allein, näher betrachtet, ist der Gegensatz zwischen Beiden nicht so scharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt

ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den konkreten Fall. Eben so der Instinkt, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, nur durchaus von innen, sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äußern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeußerung bestimmt; dergleichen ist für den Zugvogel die Jahreszeit, für den sein Nest bauenden Vogel die geschehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Nest, für die Biene ist es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umstände, für die Spinne ist es ein wohlgeeigneter Winkel, für die Raupe das passende Blatt, für das eierlegende Insekt der meistens sehr speciell bestimmte, oft seltsame Ort, wo die auskriechenden Larven sogleich ihre Nahrung finden werden, u. s. f. Hieraus folgt, daß bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Thiere thätig ist; der Instinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel, der Intellekt das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Arbeit dieser Thiere offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpaßt. Nach diesem Allen ist der Unterschied des Instinkts vom bloßen Charakter so fest zu stellen, daß jener ein Charakter ist, der nur durch ein ganz speciell bestimmtes Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt, während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpaßt, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stempel desselben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniß mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Wesentlichen gleichgültig ist; man könnte demnach den Instinkt erklären als einen über alle Maaßen einseitigen und streng determinirten Charakter. Aus dieser Darstellung folgt, daß das Bestimmtwerden durch bloße Motivation schon eine gewisse Weite der Erkenntnißsphäre, mithin einen vollkommener entwickelten Intellekt voraussetzt, daher es den oberen Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menschen eigen ist,

während das Bestimmtwerden durch Instinkt nur so viel Intellekt erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und ausschließlich Anlaß zur Aeußerung des Instinkts wird, wahrzunehmen, weshalb es bei einer äußerst beschränkten Erkenntnißsphäre und daher eben, in der Regel und im höchsten Grade, nur bei den Thieren der untern Klassen, namentlich den Insekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieser Thiere nur einer äußerst einfachen und geringen Motivation von Außen bedürfen, ist das Medium dieser, also der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur schwach entwickelt, und ihre äußern Handlungen stehen großentheils unter derselben Leitung mit den innern, auf bloße Reize vor sich gehenden, physiologischen Funktionen, also dem Gangliensystem. Dieses ist daher bei ihnen überwiegend entwickelt; ihr Haupt-Nervenstamm läuft, in Gestalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Größe oft nur wenig nachsteht, bilden, unter dem Bauche hin, und ist, nach Cuvier, ein Analogon nicht sewohl des Rückenmarks, als des großen sympathischen Nerven. Diesem Allen gemäß stehen Instinkt und Leitung durch bloße Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insekten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. Eben weil das instinktive Thun und die Kunstverrichtungen der Insekten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieselben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäß erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falschen Schlüssel anlegt. Derselbe Umstand giebt aber ihrem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, daß, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äußern Aktionen übernommen hat; die Insekten sind demnach gewissermaaßen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muß man sich durch eine Analogie faßlich machen; die soeben berührte wird dies in hohem Grade leisten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, daß in Kiesers Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiseurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als sie erwacht war, ausgeführt ward, ohne daß sie sich des Befehls erinnerte." Ihr war also, als müßte sie jene Handlung verrichten, ohne daß sie recht wußte warum.

Gewiß hat dies die größte Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunsttrieben in den Insekten vorgeht; der jungen Spinne ist, als müßte sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonium des Sokrates erinnert, vermöge dessen er das Gefühl hatte, daß er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlassen müsse, ohne daß er wußte warum, — denn sein prophetischer Traum darüber war vergessen. Diesem analoge, ganz wohl konstatirte Fälle haben wir aus unsern Tagen, daher ich dieselben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte seinen Platz auf einem Schiffe accordirt, als aber dieses absegeln sollte, wollte er, ohne sich eines Grundes bewußt zu sein, schlechterdings nicht an Bord; es ging unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm, in dessen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, sondern kehrt, von Angst ergriffen, schleunig um, ohne zu wissen warum; der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt sich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, sich nicht auszuziehen, sondern legt sich in Kleidern und Stiefeln, sogar mit der Brille, auf das Bett; in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er ist unter den Wenigen, die sich im Boote retten. Alles Dieses beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergessener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständniß des Instinkts und der Kunsttriebe.

Andererseits werfen, wie gesagt, die Kunsttriebe der Insekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnißlosen Willens im innern Getriebe des Organismus und bei der Bildung desselben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntniß gezogenen Organismus erblicken. In diesem Sinne sagt Burdach (Physiologie, Bd. 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einsaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener ist der Eierstock, in diesen der Uterus gleichsam zum Individuum geworden.“ Wie im thierischen Organismus, so in der Insektengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor; ja, diese wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt; daher werden sogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert, wie wir ein Glied abnehmen lassen, um den ganzen Leib zu retten. So, z. B., wenn dem Zuge der Ameisen der Weg durch Wasser gesperrt ist, werfen sich die vordersten kühn hinein, bis ihre Leichen sich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft

haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erstochen. Zwei Königinnen im Stock werden umringt und müssen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben läßt. Die Ameisenmutter, nachdem das Befruchtungsgeschäft vorüber ist, beißt sich selbst die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeschäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich sein würden. (Kirby and Spence, Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle absondern, zum Dienste der Verdauung, ja, bloß dieses Zweckes halber selbst dasein will, und eben so jeder andere Theil, so will auch die Arbeitsbiene weiter nichts, als Honig sammeln, Wachs absondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin, die Drohne weiter nichts, als befruchten, die Königin nichts, als Eier legen; alle Theile also arbeiten bloß für den Bestand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck ist, gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterschied ist bloß, daß im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in seiner Ursprünglichkeit, in der Insektengesellschaft hingegen die Sache schon am Lichte der Erkenntniß vor sich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten der Details eine entschiedene Mitwirkung und selbst einige Wahl überlassen ist, als wo sie aushilft und das Auszuführende den Umständen anpaßt. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Insekten, ohne ihn zu erkennen, eben wie die nach Endursachen wirkende organische Natur; auch ist nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, sondern bloß die nähere Anordnung derselben im Einzelnen, ihrer Erkenntniß überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmäßig, was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z. B. die Raupe spinnt sich in Blätter, ohne Kenntniß des Zwecks; aber zerstört man das Gespinnst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon Anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen, wie absichtlichen Zerstörungen, helfen sie auf das für den besonderen Fall Zweckmäßigste ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unsere Bewunderung, weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntniß ist, während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wissend, daß sie hierin nicht von der Erkenntniß geleitet werden; denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäß den vorliegenden oder eintretenden Um-

ständen, ist selbst der Intellekt der untern Thiere gewachsen, weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welcher dieser läßt, auszufüllen hat. So sehen wir die Ameisen ihre Larven wegschleppen, sobald der Ort zu feucht, und wieder, sobald er zu dürre wird; den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntniß geleitet, aber die Wahl des Zeitpunkts, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniß überlassen. — Hier will ich noch eine Thatsache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigner Erfahrung mitgetheilt hat, wiewohl ich seitdem finde, daß Burdach sie nach Gleditsch anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Ruthe befestigt war; nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäß, den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken; nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Ruthe. — Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe und jenem Ausbessern der Werke des Kunsttriebes finden wir, im Organismus, die Heilkraft der Natur analog, welche nicht nur Wunden vernarbt, selbst Knochen- und Nerven-Masse dabei ersetzend, sondern auch, wenn, durch Verlust eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen ist, eine neue eröffnet mittelst Vergrößerung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren läßt; beim Verlust eines Auges das andere schärft, und beim Verlust eines Sinnes alle übrigen; welche sogar eine an sich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachsen des Mesenterii oder Peritonaei schließt; kurz, auf das Sinnreichste jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen sucht. Ist hingegen der Schaden durchaus unheilbar, so eilt sie den Tod zu beschleunigen, und zwar um so mehr, je höherer Art, also je empfindlicher der Organismus ist. Sogar hat dies sein Analogon im Instinkt der Insekten: die Wespen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit großer Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derselben dem Hungertode entgegengehen sehen, erstechen diese. (Kirby and Spence, Vol. 1, p. 374.) Ja, noch seltsamere und speciellere Analogien lassen sich auffinden, z. B. diese: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummeln ein Drang, die Eier zu ver-

schlingen, welcher sechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter sie abwehrt und die Eier sorgsam bewacht. Nach dieser Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Lust, die Eier, selbst wenn ihnen dargeboten, zu fressen; vielmehr werden sie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies läßt sich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denselben thun, der so häufig ihm das Leben kostet. — Die Betrachtung aller dieser Analogien zwischen dem organischen Leben und dem Instinkt, nebst Kunsttrieb der unteren Thiere, dient dazu, die Ueberzeugung, daß dem Einen wie dem Andern der Wille zum Grunde liegt, immer mehr zu befestigen, indem sie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beschränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniß, beim Wirken desselben, auch hier nachweist.

Aber noch in einer andern Rücksicht erläutern die Instinkte und die thierische Organisation sich wechselseitig, nämlich durch die in Beiden hervortretende Anticipation des Zukünftigen. Mittelst der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut; sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin; dies geht, wie ich im „Willen in der Natur" (2. Aufl. S. 45, 3. Aufl. S. 47) am Beispiel des Bombyx erläutert habe, so weit, daß sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Eben so nun sehen wir in der ganzen Korporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt, woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher es als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich geschildert habe. — Alle diese sowohl im Instinkt als in der Organisation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniß a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine Erkenntniß zum Grunde läge. Allein dies ist, wie gezeigt, nicht der Fall; ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniß, nämlich im Willen als dem Dinge an sich,

der als solcher auch von den Formen der Erkenntniß frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die Zeit keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

Charakteristik des Willens zum Leben.

Unser zweites Buch schließt mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der sich als das Wesen an sich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derselben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem sie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine solche Charakteristik ist darum möglich, weil wir als das innere Wesen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes erkannt haben. Hingegen schon die Benennung „Weltseele", wodurch Manche jenes innere Wesen bezeichnet haben, giebt statt desselben ein bloßes ens rationis; denn „Seele" besagt eine individuelle Einheit des Bewußtseins, die offenbar jenem Wesen nicht zukommt, und überhaupt ist der Begriff „Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasirt, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen. Das Wort sollte nie anders als in tropischer Bedeutung angewendet werden, denn es ist keineswegs so unverfänglich, wie ψυχη oder anima, welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpassender jedoch ist die Ausdrucksweise der sogenannten Pantheisten, deren ganze Philosophie hauptsächlich darin besteht, daß sie das innere, ihnen unbekannte Wesen der Welt „Gott" betiteln, womit sie sogar viel geleistet zu haben meinen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen; wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463; ja, er wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. — Ich weiß es wohl, die vorgeblichen Philosophen dieses Jahrhunderts thun es dem Spinoza nach und halten sich hierdurch gerechtfertigt. Allein Spinoza hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz so zu

benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken; auch Diese nämlich waren jenem Gott geopfert worden, für dessen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menschenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidnischen Götter beider Hemisphären zusammengenommen. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt, so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau, im Contrat social, stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet; auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln. Jene Weisen unserer Tage haben freilich für die in Rede stehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger ist. Sie alle nämlich gehen, bei ihrem Philosophiren, nicht von der Welt oder unserm Bewußtsein von dieser aus, sondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten; er ist nicht ihr quaesitum, sondern ihr datum. Wären sie Knaben, so würde ich ich ihnen darthun, daß dies eine petitio principii ist; jedoch sie wissen es, so gut wie ich. Allein nachdem Kant bewiesen hat, daß der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe, — da meinen nun diese Herren, sie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leser späterer Zeit verzeihe, daß ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, daß Wille zum Leben, weit entfernt eine beliebige Hypostase, oder gar ein leeres Wort zu sein, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum Dasein, wo möglich zum organischen, d. i. zum Leben, und danach zur möglichsten Steigerung desselben; an der thierischen Natur wird es dann augenscheinlich, daß Wille zum Leben der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca, sich ungestüm ins Dasein drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend, und dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Allarm und wilden Aufruhr desselben, wenn er in irgend

einer einzelnen Erscheinung aus dem Dasein weichen soll, zumal wo dieses bei deutlichem Bewußtsein eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifeltste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Theilnahme jedes Zeugen derselben und den grenzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreißende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, daß es sich um etwas ganz Anderes handelte, als bloß um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müßte man denken, daß Wunder was daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu sein hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, daß ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den Willen zum Leben gesetzt habe, und daß dieser, weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu sein, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahirend, uns der Natur fremd gegenüber stellen, um sie objektiv zu erfassen, so finden wir, daß sie, von der Stufe des organischen Lebens an, nur eine Absicht hat: die der Erhaltung aller Gattungen. Auf diese arbeitet sie hin, durch die unermeßliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Geschlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit, sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen, bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so groß ist, in vielen Thierarten, die Selbstliebe überwiegt, so daß die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur sofern es das Material ist, die Gattung zu erhalten. Außerdem ist ihr sein Dasein gleichgültig, ja, sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört, zu jenem Zweck tauglich zu sein. Wozu das Individuum da sei, wäre also deutlich; aber wozu die Gattung selbst? dies ist eine Frage, auf welche die bloß objektiv betrachtete Natur die

Antwort schuldig bleibt. Denn vergeblich sucht man, bei ihrem Anblick, von diesem rastlosen Treiben, diesem ungestümen Drängen ins Dasein, dieser ängstlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehen auf in der Anstrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen selbst gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberschuß von Kraft und dadurch von Wohlbehagen — bei der einen vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniß — bleibt, so ist dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache, so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefaßt, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloß daran gelegen wäre, daß von allen ihren (Platonischen) Ideen, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehen möge; danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung gewesen) sich selber so gänzlich genug gethan, daß jetzt ihre einzige Besorgniß wäre, es könne irgend einer dieser schönen Einfälle verloren gehen, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden. Denn die Individuen sind flüchtig, wie das Wasser im Bach, die Ideen hingegen beharrend, wie dessen Strudel, nur das Versiegen des Wassers würde auch sie vernichten. — Bei dieser räthselhaften Ansicht müßten wir stehen bleiben, wenn die Natur uns allein von außen, also bloß objektiv gegeben wäre, und wir sie, wie sie von der Erkenntniß aufgefaßt wird, auch als aus der Erkenntniß, d. i. im Gebiete der Vorstellung, entsprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthselung, auf diesem Gebiete uns halten müßten. Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick in das Innere der Natur gestattet, sofern nämlich dieses nichts Anderes, als unser eigenes Inneres ist, woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniß, im Selbstbewußtsein, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt sich uns der Wille, als ein von der Vorstellung, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, da stand, toto genere Verschiedenes, und giebt jetzt, mit Einem Schlage, den Aufschluß, der auf dem bloß objektiven Wege der Vorstellung nie zu finden war. Das Subjektive also giebt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteristik dieses Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überschwänglich starken Hang aller Thiere und

Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, als ein Ursprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, ist noch erfordert, daß wir uns deutlich machen, daß derselbe keineswegs das Resultat irgend einer objektiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, sondern von aller Erkenntniß unabhängig sei, oder, mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.

Wenn man, in dieser Absicht, zuvörderst die unabsehbare Reihe der Thiere mustert, die endlose Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten betrachtet, wie sie nach Element und Lebensweise, stets anders modificirt sich darstellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künstlichkeit des Baues und Getriebes derselben erwägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, sein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die rastlose Emsigkeit kleiner, armseliger Ameisen, die wundervolle und künstliche Arbeitsamkeit der Bienen sich vor Augen stellt, oder zusieht, wie ein einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal seine eigene Größe in zwei Tagen begräbt, um seine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu sichern (Gleditsch, Physik. Bot. Oekon., Abhandl. III, 220), hiebei sich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meisten Insekten nichts als eine rastlose Arbeit ist, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erstehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem sie die Nahrung verzehrt und verpuppt hat, ins Leben tritt, bloß um dieselbe Arbeit von vorne wieder anzufangen, dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel größtentheils hingeht mit ihrer weiten und mühsamen Wanderung, dann mit dem Bau des Nestes und Zuschleppen der Nahrung für die Brut, welche selbst, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu spielen hat, und so Alles stets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht umhin, sich umzusehen nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das Dasein, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? — Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuum, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man

Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält, so dringt sich die Einsicht auf, daß das Leben ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird Dies an manchen Thieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermäßigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben, — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens; bleibende Nacht umgiebt ihn; seine embryonischen Augen hat er bloß, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehen. Was aber nun erlangt er durch diesen mühevollen und freudeleeren Lebenslauf? Futter und Begattung, also nur die Mittel, dieselbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen, im neuen Individuum. An solchen Beispielen wird es deutlich, daß zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniß ist. Dem Leben der sehenden Thiere giebt das Bewußtsein der anschaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus subjektiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist, doch einen Schein von objektivem Werth des Daseins. Aber der blinde Maulwurf, mit seiner so vollkommenen Organisation und rastlosen Thätigkeit, auf den Wechsel von Insektenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich. — In dieser Hinsicht ist auch die Betrachtung der sich selber überlassenen Thierwelt, in menschenleeren Ländern, besonders belehrend. Ein schönes Bild einer solchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menschen, die Natur selbst bereitet, giebt Humboldt in seinen „Ansichten der Natur", zweite Auflage, S. 30 fg.; auch unterläßt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit sich selbst allezeit und überall entzweiten Menschengeschlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erscheinung leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepaßt ist, kontrastirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes, statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt; und das geht so fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten

bricht. Junghuhn erzählt, daß er auf Java ein unabsehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe, es waren jedoch lauter Gerippe großer, fünf Fuß langer, drei Fuß breiter und eben so hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieses Weges gehen und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften sie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harnisch, also die kleinen Schilder des Bauches, aufreißen und so sie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieser ganze Jammer wiederholt sich tausend und aber tausend Mal, Jahr aus Jahr ein. Dazu werden also diese Schildkröten geboren. Für welche Verschuldung müssen sie diese Qual leiden? Wozu die ganze Gräuelscene? Darauf ist die alleinige Antwort: so objektivirt sich der Wille zum Leben*). Man betrachte ihn wohl und fasse ihn auf, in allen

*) Im Siècle, 10. Avril 1859, steht, sehr schön beschrieben, die Geschichte eines Eichhörnchens, das von einer Schlange magisch bis in ihren Rachen gezogen worden: „Un voyageur qui vient de parcourir plusieurs provinces de l'île de Java cite un exemple remarquable du pouvoir fascinateur des serpens. Le voyageur dont il est question commençait à gravir le Junjind, un des monts appelés par les Hollandais Pepergebergte. Aprés avoir pénétré dans une épaisse forêt, il aperçut sur les branches d'un kijatile un écureuil de Java à tête blanche, folâtrant avec la grâce et l'agilité qui distinguent cette charmante espèce de rongeurs. Un nid sphérique, formé de brins flexibles et de mousse, placé dans les parties les plus élevées de l'arbre, à l'enfourchure de deux branches, et une cavité dans le tronc, semblaient les points de mire de ses jeux. A peine s'en était-il éloigné qu'il y revenait avec une ardeur extrême. On était dans le mois de juillet, et probablement l'écureuil avait en haut ses petits, et dans le bas le magasin à fruits. Bientôt il fut comme saisi d'effroi, ses mouvemens devinrent désordonnés, on eut dit qu'il cherchait toujours à mettre un obstacle entre lui et certaines parties des l'arbre: puis il se tapit et resta immobile entre deux branches. Le voyageur eut le sentiment d'un danger pour l'innocente bête, mais il ne pouvait deviner lequel. Il approcha, et un examen attentif lui fit découvrir dans un creux du tronc une couleuvre lien, dardant ses yeux fixes dans la direction de l'écureuil. Notre voyageur trembla pour le pauvre écureuil. La couleuvre était si attentive à sa proie qu'elle ne semblait nullement remarquer la présence d'un homme. Notre voyageur, qui était armé, aurait donc pu venir en aide à l'infortuné rongeur en tuant le serpent. Mais la science l'emporta sur la pitié, et il voulut voir quelle issue aurait le drame. Le dénoûment fut tragique. L'écureil ne tarda point à pousser un cri plaintif qui, pour tous ceux qui le connaissent, dénote le voisinage d'un serpent. Il avança un peu, essaya de reculer, revint encore en avant, tâche de

seinen Objektivationen; dann wird man zum Verständniß seines Wesens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konstruirt und daraus Kartenhäuser baut. Die Auffassung des großen Schauspiels der Objektivation des Willens zum Leben und der Charakteristik seines Wesens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und größere Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, daß man ihr den Titel Gott beilegt, oder mit einer Niaiserie, wie sie nur das deutsche Vaterland darbietet und zu genießen weiß, erklärt, es sei die „Idee in ihrem Anderssein", — woran die Pinsel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unsägliches Genügen gefunden haben. Freilich nach dem Pantheismus oder Spinozismus, dessen bloße Travestien jene Systeme unsers Jahrhunderts sind, haspelt das Alles sich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch so fort. Denn da ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Besseres geben, noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragikomödie dasei, ist nicht entfernt abzusehen, da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehen, bei wenigem und bloß negativem Genuß.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menschengeschlechts

---

retourner en arrière, mais s'approcha toujours plus du reptile. La couleuvre, roulée en spirale, la tête au dessus des anneaux, et immobile comme un morceau du bois, ne le quittait pas du regard. L'écureuil, de branche en branche, et descendant toujours plus bas, arriva jusqu'à la partie nue du tronc. Alors le pauvre animal ne tenta même plus de fuir le danger. Attiré par une puissance invincible, et comme poussé par le vertige, il se précipita dans la gueule du serpent, qui s'ouvrit tout à coup démesurément pour le recevoir. Autant la couleuvre avait été inerte jusque là, autant elle devint active dès qu'elle fut en possession de sa proie. Déroulant ses anneaux et prenant sa course de bas en haut avec une agilité inconcevable, sa reptation la porta en un clin d'oeil au sommet de l'arbre, où elle alla sans doute digérer et dormir."

An diesem Beispiel ersieht man, welcher Geist die Natur belebt, indem er sich darin offenbart, und wie sehr wahr der oben (S. 537) angeführte Ausspruch des Aristoteles ist. Diese Geschichte ist nicht bloß in magischer Hinsicht wichtig, sondern auch als Argument zum Pessimismus. Daß ein Thier vom andern überfallen und gefressen wird, ist schlimm, jedoch kann man sich darüber beruhigen, aber daß so ein armes unschuldiges Eichhorn, neben dem Neste mit seinen Jungen sitzend, gezwungen ist, schrittweise, zögernd, mit sich selbst kämpfend und wehklagend dem weit offenen Rachen der Schlange entgegenzugehen und mit Bewußtsein sich hineinzustürzen, — ist empörend und himmelschreiend. — Was für eine entsetzliche Natur ist diese, der wir angehören!

hinzu, so wird die Sache zwar komplicirter und erhält einen gewissen ernsten Anstrich, doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier stellt das Leben sich keineswegs dar als ein Geschenk zum Genießen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und dem entsprechend sehen wir, im Großen wie im Kleinen, allgemeine Noth, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik hetzt sie zu Kriegen auf einander; dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen, oder ihre Fehler abzubüßen. Im Frieden ist Industrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was ist er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichsten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzlosigkeit, der aber auch sogleich die Langeweile aufpaßt, sodann die Fortpflanzung dieses Geschlechts und seines Treibens. — Bei diesem offenbaren Mißverhältniß zwischen der Mühe und dem Lohn', erscheint uns, von diesem Gesichtspunkt aus, der Wille zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äußerster Anstrengung seiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, daß es vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.

Das Gesetz der Motivation nämlich erstreckt sich, wie § 29 des ersten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen im *Ganzen und überhaupt*. Hierauf beruht es, daß wenn wir das Menschengeschlecht und sein Treiben im *Ganzen und Allgemeinen* auffassen, dasselbe sich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darstellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äußere Fäden gezogen werden, sondern von diesem Gesichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung setzt. Denn wenn man, wie im Obigen geschehen, das so rastlose, ernstliche und mühevolle Treiben der Menschen vergleicht mit dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur

jemals werden kann, so stellt das dargelegte Mißverhältniß sich heraus, indem man erkennt, daß das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes rastlosen Treibens durchaus unzulänglich ist. Was nämlich ist denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückschiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunsches, — bei so häufigem Siege jener Allen und gewissem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsursachen eines, durch stete Erneuerung, zahllosen Menschengeschlechts, welches unablässig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesammte tragikomische Weltgeschichte aufführt, ja, was mehr als Alles sagt, ausharrt in einer solchen Spottexistenz, so lange, als Jedem nur möglich? — Offenbar ist das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen außerhalb der Figuren suchen und das Menschengeschlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueberlegung, oder etwas dieser Analoges (als ziehende Fäden), strebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemessener Lohn wäre für sein rastloses Mühen und Plagen. Die Sache so genommen würde vielmehr Jeder längst gesagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen sein. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloser Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht, sondern er hat den Werth jenes Pfandes unbesehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiß nicht, worin er besteht. Daher habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der Wille zum Leben, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat. Er hält die Einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile ihrer Bewegungen, während die äußern Gegenstände, die Motive, bloß die Richtung derselben im Einzelnen bestimmen; sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn, wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine, so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines, ja, im Grunde ist dies Beides Eins und Dasselbe. Ueberall ist der Wille als das Metaphysische, der Grenzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann.| Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklär-

lich, daß der Mensch ein Dasein voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über Alles fürchtet*). — Demgemäß sehen wir oft eine Jammergestalt, von Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseins, dessen Ende als durchaus wünschenswerth erscheinen müßte, wenn ein objektives Urtheil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist er der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth; es ist Dasselbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hingen, während sie bloß scheinbar von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil einmal schwach, so senkt sich die Puppe, reißt es, so muß sie fallen, denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar; d. h. das Schwachwerden jener Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie, ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja, einem bloß eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich todtzuschießen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht, — sogar wird, zur Noth, ohne allen besonderen Anlaß zum Selbstmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes, sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muß, gleicht seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen läßt. So ist denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Aristoteles (de coelo, II, 13) zu gebrauchen, *ου φυσει, αλλα βιᾳ* (motu, non naturali, sed violento) vor

*) Augustinus de civit. Dei, L. XI, c. 27 verdient, als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten, verglichen zu werden.

sich. Die Menschen werden nur scheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben; nicht das Leben lockt sie an, sondern die Noth drängt sie vorwärts. Das Gesetz der Motivation ist, wie alle Kausalität, bloße Form der Erscheinung. — Beiläufig gesagt, liegt hier der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grotesken, der fratzenhaften Seite des Lebens; denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder sich wie er eben kann, und das so entstehende Gedränge nimmt sich oft possirlich aus, so ernsthaft auch die Plage ist, welche darin steckt.

An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, daß der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniß des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres ist; vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und eben deshalb Das, wovon die Philosophie ausgehen hat, indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, daß die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beschließen, schon stark hindeuten auf das ernste Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehen würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, daß erst, als eine zweite Betrachtung der Welt als Vorstellung, unser drittes Buch, mit seinem heitern Inhalt, dazwischenträte, dessen Schluß jedoch wieder eben dahin deutet.*)

*) Dieses dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", welches die Vorstellung vom Satze des Grundes betrachtet, enthält Schopenhauers Lehre von der Platonschen Idee, die das Objekt der Kunst ist. Wir haben diesen ganzen, die Principien der Schopenhauerschen Aesthetik umfassenden Abschnitt in den Bd. II dieser Ausgabe aufgenommen. A. d. H.

Ueber den Willen in der Natur.

Einleitung.

Gerade siebzehn Jahre nach dem Erscheinen von Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" erschien die vorliegende Schrift „Ueber den Willen in der Natur," so daß er mit Recht ausrufen konnte: „Ich breche ein siebzehnjähriges Schweigen." .... Der Zweck dieser im Jahre 1835 erschienenen Arbeit war, durch eine Reihe von Thatsachen aus den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaften, die Wahrheit seiner Willenslehre zu erweisen. Und in der That gelang es ihm auch, in einer großen Reihe von Naturphänomenen, insbesondere in den Erscheinungen der organischen Natur die Bestätigung seiner Metaphysik nachzuweisen. Hierbei muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß dieses gerade die Zeit war, wo eine Art Umschwung in den Naturwissenschaften sich vorbereitete. Wir stehen dicht vor dem Zeitpunkte, wo Robert Mayer, der Heilbronner Arzt, die Epoche machende Entdeckung der Konstanz der Kräfte und des Wärmeäquivalents machte, eine Errungenschaft, welche nicht minder folgenreich für die Physik und Astrophysik geworden ist, wie zwanzig Jahre später Charles Darwins Entdeckung der natürlichen Auswahl und der andern Entwickelungsgesetze für das organische Leben in der Natur geworden ist.

Von alledem konnte Schopenhauer im Jahre 1835 noch nichts wissen. Bei allem Fleiß und bei aller Sorgfalt, mit welcher die Naturforscher die Thatsachen der organischen Natur sammelten, stand man damals im Allgemeinen noch auf dem Standpunkt, das Walten der sogenannten Lebenskraft als unerschütterliches Dogma anzunehmen. Ebenso herrschte noch durchweg die teleologische Anschauung vor, gegenüber dem kausalen Mechanismus, welcher die gesammte heutige Naturwissenschaft erfüllt. Was Wunder daher, daß auch Schopenhauer diese Ansichten acceptirte, da sie ihm ja eine Bestätigung seiner metaphysischen Willenslehre war?

Bald nach jener Mayerschen Entdeckung trat aber eine totale Wandlung in der Naturanschauung ein. Die unübersehbare Fülle der naturwissenschaftlichen Thatsachen, welche der exakte Forschergeist seit siebzig Jahren zu Tage

gefördert hatte, verlangte nach einer einheitlichen aus allgemeinern Gesichtspunkten ausgehenden Erklärung. Solches konnte jedoch nicht mit Hilfe der alten philosophischen Systeme geschehen. Diese waren bereits im Absterben begriffen und die Naturforschung, in ihrer aufstrebenden Blüthe sich der Gunst der öffentlichen Meinung erfreuend, behandelte die zwar ehrwürdige, aber in unzählige Schulen und Fraktionen gespaltene spekulative Philosophie mit Mißtrauen und Verachtung.

Wollten also die Naturwissenschaften philosophische Principien zu Hilfe nehmen, um eine allgemeinere Erklärung der Naturvorgänge zu geben, so konnten sie sich dieselben nur bei Epikur, Gassendi und Holbach holen; mit andern Worten: es beginnt die Periode des Materialismus. Schriften, wie Jacob Moleschott's „Kreislauf des Lebens", Carl Vogt's „Physiologische Bilder", vor Allem aber Ludwig Büchner's „Kraft und Stoff" bezeichnen diese Wendung in dem wissenschaftlichen Leben unseres Jahrhunderts.

Schopenhauer, der in den letzten zehn Jahren ein immer mehr und mehr einsiedlerisches Leben in Frankfurt führte, hatte zwar, wie wir aus seinen Briefen entnehmen, nicht aufgehört, alle neuen Entdeckungen und jede neu auftauchende Hypothese in den Naturwissenschaften zu beachten. Aber jene ganze materialistische Wendung kam ihm doch überraschend. Die Ansichten dieser „Monisten" mußten aber in ihm eine um so heftigere Opposition hervorrufen, als ihm dadurch die Mittel entzogen wurden, nunmehr noch die Naturwissenschaften als Beleg für die Wahrheit seiner Metaphysik heranzuziehen, wie er es noch vor zwanzig Jahren gethan hatte. Diesem Groll giebt er nun in der zweiten Auflage der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (1854) einen heftigen Ausdruck. Es ist wahr, der Ton der Schopenhauerschen Polemik erhält hierdurch eine gewisse Abwechselung. Waren es bisher die „Philosophieprofessoren", über deren Köpfe er immer neue Schalen seines Zornes ergossen hatte, so treten jetzt die „Chemie-Männer" und die „Retorten-Helden" an deren Stelle.

„Physisch ist freilich Alles", sagt Schopenhauer in „W. als W. u. V.", Bd. II, S. 489, „aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses eben so begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel, wie Letzteres; denn was das innere Wesen der Expansion im Raume, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elasticität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappirt werden zu können, so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die

Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagentien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist so geheimnißvoll, wie das Leben im Lebendigen; auf gleiche Weise stößt daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu sein. Nimmt man es streng, so ließe sich behaupten, daß alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik, nämlich das Gleichartige zusammen zu bringen, zu klassificiren. — Eine Physik, welche behauptete, daß ihre Erklärungen der Dinge — im Einzelnen aus Ursachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche Naturalismus. Vom Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu De Lamark, Cabanis u. s. w. können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Ding an sich machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Andern zu verbergen, daß sie die Hauptsache, ohne Weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, daß alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind, mit Recht; nur sehen sie nicht ein, daß alles Physische zugleich andererseits ein Metaphysisches ist. Das ist aber auch, ohne Kant, schwer einzusehen, da es die Unterscheidung vom Ding an sich voraussetzt."

Aber im Grunde kann auch Schopenhauer jenen Materialisten nur vorhalten, was ihnen später oft gesagt worden ist: sie sollten Kants Erkenntnißkritik studiren, um mehr Respekt vor philosophischen Problemen zu empfinden, zugleich aber auch, um zu lernen, daß eine Reihe wichtigster naturphilosophischer Fragen nimmermehr durch die Erklärungsweise des Materialismus gelöst werden können.

Schopenhauers Stellung zur heutigen Naturforschung überhaupt ist von den Anhängern und Apologeten desselben in ein möglichst günstiges Licht gerückt worden. Daß er die Atomistik, diese Grundlage aller modernen Naturanschauung, bekämpft hat und in vielen Fragen der organischen Naturwissenschaft, z. B. in der Frage der Teleologie und der Lebenskraft auf dem alten dynamischen Standpunkte seiner Zeit noch beharrte, hat man übersehen. Dagegen haben seine Anhänger Alles, was nur in seinen Ansichten irgend eine Analogie mit dem Darwinismus zeigt, geflissentlich hervorgehoben.*) So hat z. B. auch Frauenstädt Schopenhauer in Bezug auf seine Lehre vom Kampfe ums Dasein, von der geschlechtlichen Auswahl und von der Erblichkeit der Eigenschaften (Vgl. „Welt als Wille u. Vorstellung" Bd. II, 4. Buch, Kap. 43), nicht minder aber auch in Betreff seiner Ansichten von der Abstammung der Arten, insbesondere von der Abstammung des Menschen vom Affen (Parerga II,

*) Vgl. Asher, „Schopenhauer and Darwinism", Journal of Anthropology, Vol. I, Art. VIII.

S. 164) als Vorläufer Charles Darwins erklärt. Nicht minder soll sich diese Verwandtschaft zwischen dem deutschen Philosophen und dem englischen Naturforscher in der ähnlichen Auffassung beider in der Frage des geistigen Lebens von Mensch und Thier zeigen.

Ganz besonders wird diese Uebereinstimmung der Ansichten in Bezug auf die Frage der generatio aequivoca hervorgehoben. „Schopenhauer", sagt Frauenstädt in der Einleitung zu seiner Gesammtausgabe der Werke (2. Aufl. neue Ausgabe, Bd. I, Leipzig 1888) „stimmt mit Darwin darin überein, daß es keine Neuschöpfungen gebe, daß die Natur nicht bei jedem ihrer Erzeugnisse von vorn anfange und aus nichts schaffe, sondern, daß sie, gleichsam im selben Stile fortschreitend, an das Vorhandene anknüpfe, die frühern Gestaltungen benutze, entwickle und höher potenzire, ihr Werk weiter zu führen, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, sed quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, cap. 3 et 8). Aber die Continuität der Naturstufen besagt nach Schopenhauer nicht, daß zwischen den höhern und niedern Stufen kein Unterschied sei, daß die höhern sich ganz und gar aus den niedern erklären lassen, also das organische Leben aus den in der anorganischen Natur wirkenden Kräften und die höhern Organismen aus den niedern. Vielmehr ist nach Schopenhauer jede höhere Stufe, wenngleich sie an die niedere anknüpft, die Erscheinung einer neuen, höhern Idee. Deshalb ist Schopenhauer ein Gegner des materialistischen Leugnung der Lebenskraft und überhaupt der materialistischen Zurückführung aller höhern Kräfte und Kraftäußerungen auf die blos mechanische Wirksamkeit der Materie."

Wir geben nun die Schopenhauersche Schrift „Ueber den Willen in der Natur" nach dem Texte der dritten durch Frauenstädt im Jahre 1867 besorgten Auflage (ihm stand auch hier das durch viele Noten und Zusätze bereicherte durchschossene Exemplar seines verstorbenen Freundes zur Verfügung). Wir sind uns hierbei bewußt, daß die vorgetragenen Erklärungen naturwissenschaftlicher Thatsachen heute keinen Widerhall mehr finden. Nichtsdestoweniger glaubten wir diese Schrift in diese unsere Ausgabe mit aufnehmen zu müssen, nicht nur, weil Schopenhauer selbst an vielen Stellen gerade auf diese Arbeit großen Werth legt, sondern auch, weil sie nach ihrer ganzen Fassung äußerst charakteristisch für die vielseitige und scharfsinnige Art der Schopenhauerschen Naturstudien ist.

Einleitung.

Ich breche ein siebenzehnjähriges Schweigen, um den Wenigen, welche, der Zeit vorgreifend, meiner Philosophie ihre Aufmerksamkeit geschenkt haben, einige Bestätigungen nachzuweisen, die solche von unbefangenen, mit ihr unbekannten Empirikern erhalten hat, deren auf bloße Erfahrungserkenntniß gerichteter Weg an seinem Endpunkt sie eben Das entdecken ließ, was meine Lehre als das Metaphysische, aus welchem die Erfahrung überhaupt zu erklären sei, aufgestellt hat. Dieser Umstand ist um so ermuthigender, als er mein System vor allen bisherigen auszeichnet, indem diese sämmtlich, selbst das neueste von Kant nicht ausgenommen, noch eine weite Kluft lassen zwischen ihren Resultaten und der Erfahrung, und gar viel fehlt, daß sie bis unmittelbar zu dieser herabgingen und von ihr berührt würden. Meine Metaphysik bewährt sich dadurch als die einzige, welche wirklich einen gemeinschaftlichen Grenzpunkt mit den physischen Wissenschaften hat, einen Punkt, bis zu welchem diese aus eigenen Mitteln ihr entgegenkommen, so daß sie wirklich sich an sie schließen und mit ihr übereinstimmen; und zwar wird Dieses hier nicht dadurch zu Wege gebracht, daß man die empirischen Wissenschaften nach der Metaphysik dreht und zwängt, noch dadurch, daß diese zum Voraus heimlich aus jenen abstrahirt war und nun, nach Schellingscher Manier, a priori findet, was sie a posteriori gelernt hatte, sondern von selbst und ohne Verabredung treffen beide an demselben Punkte zusammen. Daher schwebt mein System nicht, wie alle bisherigen, in der Luft, hoch über aller Realität und Erfahrung, sondern geht herab bis zu diesem festen Boden der Wirklichkeit, wo die physischen Wissenschaften den Lernenden wieder aufnehmen.

Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämmtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die

eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß Das, was Kant als das Ding an sich der bloßen Erscheinung, von mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegensetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts Anderes ist, als jenes uns unmittelbar Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unseres eigenen Selbst als Willen finden; daß demnach dieser Wille, weit davon entfernt, wie alle bisherigen Philosophen annahmen, von der Erkenntniß unzertrennlich und sogar ein bloßes Resultat derselben zu sein, von dieser, die ganz sekundär und spätern Ursprungs ist, grundverschieden und völlig unabhängig ist, folglich auch ohne sie bestehn und sich äußern kann, welches in der gesammten Natur, von der thierischen abwärts, wirklich der Fall ist, daß dieser Wille, als das alleinige Ding an sich, das allein wahrhaft Reale, allein Ursprüngliche und Metaphysische, in einer Welt, wo alles Uebrige nur Erscheinung, d. h. bloße Vorstellung, ist, jedem Dinge, was immer es auch sein mag, die Kraft verleiht, vermöge deren es dasein und wirken kann, daß demnach nicht allein die willkürlichen Aktionen thierischer Wesen, sondern auch das organische Getriebe ihres belebten Leibes, sogar die Gestalt und Beschaffenheit desselben, ferner auch die Vegetation der Pflanzen und endlich selbst im unorganischen Reiche die Krystallisation und überhaupt jede ursprüngliche Kraft, die sich in physischen oder chemischen Erscheinungen manifestirt, ja, die Schwere selbst, — an sich und außer der Erscheinung, welches bloß heißt außer unserm Kopf und seiner Vorstellung, geradezu identisch sind mit Dem, was wir in uns selbst als Willen finden, von welchem Willen wir die unmittelbarste und intimste Kenntniß haben, die überhaupt möglich ist, daß ferner die einzelnen Aeußerungen dieses Willens in Bewegung gesetzt werden bei erkennenden, d. h. thierischen Wesen durch Motive, aber nicht minder im organischen Leben des Thieres und der Pflanze durch Reize, bei Unorganischen endlich durch bloße Ursachen im engsten Sinne des Worts, welche Verschiedenheit bloß die Erscheinung betrifft, daß hingegen die Erkenntniß und ihr Substrat, der Intellekt, ein vom Willen gänzlich verschiedenes, bloß sekundäres, nur die höhern Stufen der Objektivation des Willens begleitendes Phänomen sei, ihm selbst unwesentlich, von seiner Erscheinung im thierischen Organismus abhängig, daher physisch, nicht metaphysisch, wie er selbst, daß folglich nie von Abwesenheit der Erkenntniß geschlossen werden kann auf Abwesenheit des Willens, vielmehr dieser sich auch in allen Erscheinungen der erkenntnißlosen,

sowohl der vegetabilischen, als der unorganischen Natur nachweisen läßt, also nicht, wie man bisher ohne Ausnahme annahm, Wille durch Erkenntniß bedingt sei, wiewohl Erkenntniß durch Wille.

Und diese, auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche, in allen ihren Hauptpunkten, von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften, eben so viele, durch die Gewalt der Wahrheit abgenöthigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat; und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben, im Laufe vieler Jahre, ans Licht getreten. Daß nun gerade dieses Grunddogma meiner Lehre es ist, dem jene Bestätigungen geworden sind, ist in zwiefacher Hinsicht vortheilhaft; nämlich theils, weil dasselbe der alle übrigen Theile meiner Philosophie bedingende Hauptgedanke ist, theils, weil nur ihm die Bestätigungen aus fremden, von der Philosophie ganz unabhängigen Wissenschaften zufließen konnten. Denn zwar haben auch zu den übrigen Theilen meiner Lehre, dem ethischen, ästhetischen und dianoiologischen, die seitdem unter beständiger Beschäftigung mit ihr mir verstrichenen siebenzehn Jahre zahlreiche Belege gebracht; allein diese treten, ihrer Natur nach, vom Boden der Wirklichkeit, dem sie entsprossen, unmittelbar auf den der Philosophie selbst; deshalb können sie nicht den Charakter eines fremden Zeugnisses tragen und, weil von mir selbst aufgefaßt, nicht so unabweisbar, unzweideutig und schlagend sein, wie jene, die eigentliche Metaphysik betreffenden, als welche zunächst von dem Korrelat dieser, der Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), geliefert werden. Die Physik nämlich, also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen, zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind; dieser eben ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Grenze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehn bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Daher hat Kant mit Recht gesagt: „es ist augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen." (Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. § 51.) Dieses also der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen, als x. y. z. Wenn nun aber, in einzelnen günstigen Fällen, es besonders scharfsichtigen

und aufmerksamen Forschern im Gebiete der Naturwissenschaften glückt, durch diesen dasselbe abgrenzenden Vorhang gleichsam einen verstohlenen Blick zu werfen, die Grenze nicht bloß als solche zu fühlen, sondern auch noch ihre Beschaffenheit einigermaaßen wahrzunehmen und dergestalt sogar in das jenseit derselben liegende Gebiet der Metaphysik hinüberzuspähen, und die nun so begünstigte Physik bezeichnet jetzt die solchermaaßen explorirte Grenze geradezu und ausdrücklich als Dasjenige, welches ein ihr zur Zeit völlig unbekanntes, seine Gründe aus einem ganz andern Gebiete nehmendes metaphysisches System aufgestellt hat, als das wahre innere Wesen und letzte Princip aller Dinge, welche es einerseits außerdem nur als Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, anerkannt, — da muß doch wahrlich den beiderseitigen verschiedenartigen Forschern zu Muthe werden wie den Bergleuten, welche, im Schooße der Erde, zwei Stollen, von zwei weit von einander entfernten Punkten aus, gegen einander führen und, nachdem sie beiderseits lange, im unterirdischen Dunkel, auf Kompaß und Libelle allein vertrauend, gearbeitet haben, endlich die lang ersehnte Freude erleben, die gegenseitigen Hammerschläge zu vernehmen. Denn jene Forscher erkennen jetzt, daß sie den so lange vergeblich gesuchten Berührungspunkt zwischen Physik und Metaphysik, die, wie Himmel und Erde, nie zusammenstoßen wollten, erreicht haben, die Versöhnung beider Wissenschaften eingeleitet und ihr Verknüpfungspunkt gefunden ist. Das philosophische System aber, welches diesen Triumph erlebt, erhält dadurch einen so starken und genügenden äußern Beweis seiner Wahrheit und Richtigkeit, daß kein größerer möglich ist. Im Vergleich mit einer solchen Bestätigung, die für eine Rechnungsprobe gelten kann, ist die Theilnahme oder Nichttheilnahme einer Zeitperiode von gar keinem Belang, am allerwenigsten aber, wenn man betrachtet, worauf solche Theilnahme unterdessen gerichtet gewesen und es findet — wie das seit Kant Geleistete. Ueber dieses während der letzten vierzig Jahre in Deutschland unter dem Namen der Philosophie getriebene Spiel fangen nachgerade an dem Publikum die Augen aufzugehn und werden es immer weiter; die Zeit der Abrechnung ist gekommen, und es wird sehen, ob durch das endlose Schreiben und Streiten seit Kant irgend eine Wahrheit zu Tage gefördert ist. Dies überhebt mich der Nothwendigkeit hier unwürdige Gegenstände zu erörtern, zumal da, was mein Zweck erfordert, kürzer und angenehmer durch eine Anekdote geleistet werden kann: Als Dante, im Karneval, sich ins Maskengewühl verloren hatte und der Herzog von Medici ihn aufzusuchen befahl, zweifelten die damit Beauftragten an der Möglichkeit, ihn, der auch maskirt war, heraus-

zufinden, weshalb der Herzog ihnen eine Frage aufgab, die sie jeder dem Dante irgend ähnlich sehenden Maske zurufen sollten. Die Frage war: „Wer erkennt das Gute?“ Nachdem sie auf selbige viele alberne Antworten erhalten hatten, gab endlich eine Maske diese: „Wer das Schlechte erkennt.“ Daran erkannten sie den Dante*). Womit hier soviel gesagt sein soll, daß ich keine Ursache gefunden habe, mich durch das Ausbleiben der Theilnahme meiner Zeitgenossen entmuthigen zu lassen, weil ich zugleich vor Augen hatte, worauf solche gerichtet gewesen. Wer die Einzelnen waren, wird die Nachwelt an ihren Werken sehen; an der Aufnahme, die diesen geworden, aber nur, wer die Zeitgenossen. Auf den Namen der „Philosophie der gegenwärtigen Zeit“, welchen man den so ergötzlichen Adepten der Hegelschen Mystifikation hat streitig machen wollen, macht meine Lehre durchaus keinen Anspruch, aber wohl auf den der Philosophie der kommenden Zeit, jener Zeit, die nicht mehr an sinnleerem Wortkram, hohlen Phrasen und spielenden Parallelismen ihr Genüge finden, sondern realen Inhalt und ernstliche Aufschlüsse von der Philosophie verlangen, dagegen aber auch sie verschonen wird mit der ungerechten und ungereimten Forderung, daß sie eine Paraphrase der jedesmaligen Landesreligion sein müsse. „Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie nothwendig ausfallen müsse.“ Kant, Krit. der rein. Vern. S. 755. 5. Ausg. — Traurig, in einer so tief gesunkenen Zeit zu leben, daß eine solche sich von selbst verstehende Wahrheit noch erst durch die Autorität eines großen Mannes beglaubigt werden muß. Lächerlich aber ist es, wenn von einer Philosophie an der Kette große Dinge erwartet werden, und vollends belustigend zu sehn, wenn diese mit feierlichem Ernst sich anschickt, solche zu leisten, während Jeder der langen Rede kurzen Sinn zum voraus weiß. Die Scharfsichtigeren aber wollen meistens unter dem Mantel der Philosophie die darin verkappte Theologie erkannt haben, die das Wort führe und den wahrheitsdurstigen Schüler auf ihre Weise belehre; — welches denn an eine beliebte Scene des großen Dichters erinnert. Jedoch Andre, deren Blick noch tiefer eingedrungen sein will, behaupten, daß was in jenem Mantel stecke, so wenig die Theologie als die Philosophie sei, sondern bloß ein armer Schlucker, der, indem er mit feierlichster Miene und tiefem Ernst die hohe, hehre Wahrheit zu suchen vorgiebt,

*) Baltazar Gracian, el Criticon, III, 9, der den Anachronismus vertreten mag.

in der That nichts weiter suche, als ein Stück Brod für sich und dereinstige junge Familie, was er freilich auf andern Wegen mit weniger Mühe und mehr Ehre erreichen könnte, inzwischen um diesen Preis erbötig ist, was nur verlangt wird, nöthigenfalls sogar den Teufel und seine Großmutter a priori zu deduciren, ja, wenn es sein muß, intellektual anzuschauen; — wo denn allerdings durch den Kontrast der Höhe des vorgeblichen mit der Niedrigkeit des wirklichen Zwecks die Wirkung des Hochkomischen in seltenem Grade erreicht wird, nichtsdestoweniger aber es wünschenswerth bleibt, daß der reine, heilige Boden der Philosophie von solchen Gewerbsleuten, wie weiland der Tempel zu Jerusalem von den Verkäufern und Wechslern, gesäubert werde. — Bis also jene bessere Zeit gekommen sein wird, mag das philosophische Publikum seine Aufmerksamkeit und Theilnahme wie bisher verwenden. Wie bisher werde auch fernerhin neben Kant, — diesem der Natur nur Ein Mal gelungenen großen Geiste, der seine eigenen Tiefen beleuchtet hat, — jedesmal und obligat, nämlich als eben noch so Einer, — Fichte genannt, ohne daß auch nur eine Stimme dazwischen rief: Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος! — Wie bisher sei auch fernerhin Hegels Philosophie des absoluten Unsinns (davon $^3/_4$ baar und $^1/_4$ in aberwitzigen Einfällen) unergründlich tiefe Weisheit, ohne daß Shakespeare's Wort such stuff as madmen tongue and brain not zum Motto seiner Schriften vorgeschlagen werde, und zum Vignetten-Emblem derselben ein Tintenfisch, der eine Wolke von Finsterniß um sich schafft, damit man nicht sehe, was es sei, mit der Umschrift mea caligine tutus. — Wie bisher endlich bringe auch ferner jeder Tag neue Systeme, rein aus Worten und Phrasen zusammengesetzt, zum Gebrauch der Universitäten, nebst einem gelehrten Jargon dazu, in welchem man Tagelang reden kann, ohne je etwas zu sagen, und nimmer störe diese Freude jenes arabische Sprichwort: „Das Klappern der Mühle höre ich wohl, aber das Mehl sehe ich nicht." — Denn alles Dieses ist nun einmal der Zeit angemessen und muß seinen Verlauf haben; wie denn in jeder Zeitperiode etwas Analoges vorhanden ist, welches mit mehr oder weniger Lärm die Zeitgenossen beschäftigt und dann so gänzlich verhallt und so spurlos verschwindet, daß die nächste Generation nicht mehr zu sagen weiß, was es gewesen. Die Wahrheit kann warten; denn sie hat ein langes Leben vor sich. Das Aechte und ernstlich Gemeinte geht stets langsam seinen Gang und erreicht sein Ziel; freilich fast wie durch ein Wunder; denn bei seinem Auftreten wird es in der Regel kalt, ja, mit Ungunst aufgenommen, ganz aus demselben Grunde, warum auch nachher, wann es

in voller Anerkennung und bei der Nachwelt angelangt ist, die unberechenbar große Mehrzahl der Menschen es allein auf Autorität gelten läßt, um sich nicht zu kompromittiren, die Zahl der aufrichtigen Schätzer aber immer fast noch so klein bleibt, wie am Anfang. Dennoch vermögen diese Wenigen es in Ansehn zu halten, weil sie selbst in Ansehn stehn. Sie reichen es nun von Hand zu Hand, über den Köpfen der unfähigen Menge einander zu, durch die Jahrhunderte. So schwierig ist die Existenz des besten Erbtheils der Menschheit. — Hingegen wenn die Wahrheit, um wahr zu sein, bei Denen um Erlaubniß zu bitten hätte, welchen ganz andere Dinge am Herzen liegen, da könnte man freilich an ihrer Sache verzweifeln, da möchte oft ihr zum Bescheide die Hexenlosung werden fair is foul, and foul is fair. Allein glücklicherweise ist es nicht so: sie hängt von keiner Gunst oder Ungunst ab und hat Niemanden um Erlaubniß zu bitten; sie steht auf eigenen Füßen, die Zeit ist ihr Bundesgenosse, ihre Kraft ist unwiderstehlich, ihr Leben unzerstörbar.

Physiologie und Pathologie.

Die drei von Kant in der transcendentalen Dialektik unter dem Namen der Ideen der Vernunft kritisirten und demzufolge in der theoretischen Philosophie beseitigten Annahmen haben, bis zu der durch diesen großen Mann hervorgebrachten gänzlichen Umgestaltung der Philosophie, der tiefern Einsicht in die Natur sich jederzeit hinderlich erwiesen. Für den Gegenstand unserer gegenwärtigen Betrachtung war ein solches Hinderniß die sogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verschmolzen waren. So lange sie bestand, konnte keine philosophische Physiologie zu Stande kommen, um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Korrelat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig gesetzt werden mußte*). Jene Vernunft-Idee der Seele also war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe Georg Ernst Stahl die Wahrheit verfehlen mußte, welcher er ganz nahe gekommen war und sie erreicht haben würde, wenn er an die Stelle der anima rationalis, den nackten, noch erkenntnißlosen Willen, der allein metaphysisch ist, hätte setzen können. Allein unter dem Einfluß jener Vernunft-Idee konnte er nichts Anderes lehren, als daß jene einfache, vernünftige Seele es sei, welche den Körper sich baue und alle inneren, organischen Funktionen desselben lenke und vollzöge, dabei aber doch, obschon Erkennen die Grundbestimmung und gleichsam die Substanz ihres Wesens sei, nichts von dem Allen wisse und erführe. Darin lag etwas Absurdes, welches die Lehre schlechterdings unhaltbar machte. Sie wurde verdrängt durch Hallers Irritabilität und Sensibilität, die zwar rein empirisch aufgefaßt, dafür aber auch zwei qualitates occultae sind,

*) als ein an sich selbst bestehendes Wesen, ein Ding an sich.

bei denen die Erklärung zu Ende ist. Die Bewegung des Herzens und der Eingeweide wurde jetzt der Irritabilität zugeschrieben. Die anima rationalis aber blieb ungekränkt in ihren Ehren und Würden, als ein fremder Gast im Hause des Leibes. — „Die Wahrheit steckt tief im Brunnen", — hat Demokritos gesagt, und die Jahrtausende haben es seufzend wiederholt; aber es ist kein Wunder, wenn man, sobald sie heraus will, ihr auf die Finger schlägt.

Der Grundzug meiner Lehre, welcher sie zu allen je dagewesenen in Gegensatz stellt, ist die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntniß, welche beide alle mir vorhergegangenen Philosophen als unzertrennlich, ja, den Willen als durch die Erkenntniß, die der Grundstoff unseres geistigen Wesens sei, bedingt und sogar meistens als eine bloße Funktion derselben angesehen haben. Jene Trennung aber, jene Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele, in zwei heterogene Bestandtheile, ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist, wenn dies auch erst spät erkannt werden wird. Bei mir ist das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip in ihm ausmacht, nicht die Seele, sondern, mir einen chemischen Ausdruck zu gestatten, das Radikal der Seele, und dieses ist der W i l l e. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt; sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellekt. Dieser Intellekt ist das Sekundäre, ist das posterius des Organismus und, als eine bloße Gehirnfunktion, durch diesen bedingt. Der Wille hingegen ist primär, ist das prius des Organismus und dieser durch ihn bedingt. Denn der Wille ist dasjenige Wesen an sich, welches erst in der Vorstellung (jener bloßen Gehirnfunktion) sich als ein solcher organischer Leib darstellt; nur vermöge der Formen der Erkenntniß (oder Gehirnfunktion), also nur in der Vorstellung, ist der Leib eines Jeden ihm als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbstbewußtsein. Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen; daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das agens. Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Produkt seines Physischen nach, und das hat, wie kein Andrer, C a b a n i s geleistet; aber die wahre Metaphysik belehrt uns, daß dieses Physische selbst bloßes Produkt, oder vielmehr Erscheinung eines Geistigen (des Willens) sei, ja, daß die Materie selbst durch die

Vorstellung bedingt sei, in welcher allein sie existirt. Das Anschauen und Denken wird immer mehr aus dem Organismus erklärt werden, nie aber das Wollen, sondern umgekehrt, aus diesem der Organismus, wie ich unter der folgenden Rubrik nachweise. Ich setze also erstlich den Willen, als Ding an sich, ein völlig Ursprüngliches; zweitens seine bloße Sichtbarkeit, Objektivation, den Leib; und drittens die Erkenntniß, als bloße Funktion eines Theils dieses Leibes. Dieser Theil selbst ist das objektivirte (Vorstellung gewordene) Erkennenwollen, indem der Wille, zu seinen Zwecken, der Erkenntniß bedarf. Diese Funktion nun aber bedingt wieder die ganze Welt als Vorstellung, mithin auch den Leib selbst, sofern er anschauliches Objekt ist, ja, die Materie überhaupt, welche nur in der Vorstellung vorhanden ist. Denn eine objektive Welt, ohne ein Subjekt, in dessen Bewußtsein sie dasteht, ist, wohlerwogen, etwas schlechthin Undenkbares. Die Erkenntniß und die Materie (Subjekt und Objekt) sind also nur relativ für einander da und machen die Erscheinung aus. Mithin steht, durch meine Fundamentalveränderung, die Sache so, wie sie noch nie gestanden hat.

Wenn er nach Außen schlägt, nach Außen wirkt, auf einen erkannten Gegenstand gerichtet, mithin durch das Medium der Erkenntniß hindurchgegangen ist, — da erkennen Alle als das hier Thätige den Willen, und da erhält er seinen Namen. Allein er ist es nicht weniger, welcher in den, jenen äußern Handlungen als Bedingung vorhergängigen, innern Processen, die das organische Leben und sein Substrat schaffen und erhalten, thätig ist, und auch Blutumlauf, Sekretion und Verdauung sind sein Werk. Aber eben weil man ihn nur da erkannte, wo er das Individuum, von dem er ausgeht, verlassend, sich auf die Außenwelt, welche nunmehr gerade zu diesem Behuf sich als Anschauung darstellt, richtet, hat man die Erkenntniß für seine wesentliche Bedingung, sein alleiniges Element, ja sogar für deu Stoff, aus welchem er bestehe, gehalten und damit das größte *ὑστερον προτερον**) begangen, welches je gewesen.

Vor allen Dingen aber muß man Wille von Willkür zu unterscheiden wissen und einsehn, daß jener ohne diese bestehn kann; was

---

*) Schopenhauer wendet diesen Ausdruck hier bildlich an. Als grammatisch-rhetorische Figur heißt *ὕστερον πρότερον* eine solche Stellung der Worte innerhalb eines Satzes, wonach das dem logischen Sinne und der grammatischen Regel nach Vorhergehende zuletzt und das Nachfolgende zuerst gesetzt wird. Es geschieht dieses oft, um eine größere Nachdrücklichkeit und eine Steigerung der rhetorischen Wirkung zu erzielen. A. d. H.

freilich meine ganze Philosophie voraussetzt. Willkür heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, und daher Motive, also Vorstellungen, die ihn bewegenden Ursachen sind. Dies heißt, objektiv ausgedrückt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Akt verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. Das Motiv kann definirt werden als ein äußerer Reiz, auf dessen Einwirkung zunächst ein Bild im Gehirn entsteht, unter dessen Vermittelung der Wille die eigentliche Wirkung, eine äußere Leibesaktion, vollbringt. Bei der Menschenspecies nun aber kann ein Begriff, der sich aus frühern Bildern dieser Art, durch Fallenlassen ihrer Unterschiede, abgesetzt hat, folglich nicht mehr anschaulich ist, sondern bloß durch Worte bezeichnet und fixirt wird, die Stelle jenes Bildes vertreten. Weil demnach die Einwirkung der Motive überhaupt nicht an den Kontakt gebunden ist, können sie ihre Wirkungskräfte auf den Willen gegen einander messen, d. h. gestatten eine gewisse Wahl; diese ist beim Thiere auf den engen Gesichtskreis des ihm anschaulich Vorliegenden beschränkt: beim Menschen hingegen hat sie den weiten Umkreis des für ihn Denkbaren, also seiner Begriffe, zum Spielraum. Demnach bezeichnet man als willkürlich die Bewegungen, welche nicht, wie die der unorganischen Körper, auf Ursachen, im engsten Sinne des Worts, erfolgen, auch nicht auf bloße Reize, wie die der Pflanzen, sondern auf Motive*). Diese aber setzen Erkenntniß voraus, als welche das Medium der Motive ist, durch welches hindurch die Kausalität sich hier bethätigt, ihrer ganzen sonstigen Nothwendigkeit jedoch unbeschadet. Physiologisch läßt der Unterschied zwischen Reiz und Motiv sich auch so bezeichnen: der Reiz ruft die Reaktion unmittelbar hervor, indem diese ausgeht von demselben Theil, auf welchen der Reiz gewirkt hat; das Motiv hingegen ist ein Reiz, welcher den Umweg durch das Gehirn machen muß, woselbst, bei Einwirkung desselben, zunächst ein Bild entsteht und dieses allererst die erfolgende Reaktion hervorruft, welche jetzt Willensakt und willkürlich genannt wird. Der Unterschied zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen betrifft demnach nicht das Wesentliche und Primäre, welches in beiden der Wille ist, sondern bloß das Sekundäre, die Hervorrufung der Aeußerung des Willens, ob nämlich diese am Leitfaden der eigentlichen Ursachen, oder der Reize, oder der Motive, d. h. der durch die Erkenntniß hindurchgegangenen

---

*) Den Unterschied zwischen Ursache im engsten Sinne, Reiz und Motiv habe ich ausführlich dargelegt in den „Beiden Grundproblemen der Ethik“, S. 29 fg.

Ursachen, geschieht. Im menschlichen Bewußtsein, welches vom thierischen sich dadurch unterscheidet, daß es nicht bloß anschauliche Vorstellungen, sondern auch abstrakte Begriffe enthält, welche, vom Zeitunterschied unabhängig, zugleich und neben einander wirken, wodurch Ueberlegung, d. h. Konflikt der Motive, möglich geworden ist, tritt Willkür im engsten Sinne des Wortes ein, die ich Wahlentscheidung genannt habe, welche jedoch nur darin besteht, daß das für den gegebenen individuellen Charakter mächtigste Motiv die andern überwindet und die That bestimmt, wie Stoß vom stärkern Gegenstoß überwältigt wird; wobei also der Erfolg immer noch mit eben der Nothwendigkeit eintritt, wie die Bewegung des gestoßenen Steins. Hierüber sind alle große Denker aller Zeiten einig und entschieden, eben so gewiß, als der große Haufe es nie einsehen wird, nie die große Wahrheit fassen wird, daß das Werk unsrer Freiheit nicht in den einzelnen Handlungen, sondern in unserm Dasein und Wesen selbst zu suchen ist. Ich habe sie auf das Deutlichste dargelegt in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens. Demnach ist das vermeinte liberum arbitrium indifferentiae, als unterscheidendes Merkmal der vom Willen ausgehenden Bewegungen durchaus unzulässig; denn es ist eine Behauptung der Möglichkeit von Wirkungen ohne Ursachen.

Sobald man also dahin gelangt ist, Wille von Willkür zu unterscheiden und letztere als eine besondere Gattung, oder Erscheinungsart, des ersteren zu betrachten, wird man keine Schwierigkeit finden, den Willen auch in erkenntnißlosen Vorgängen zu erblicken. Daß alle Bewegungen unseres Leibes, auch die bloß vegetativen und organischen, vom Willen ausgehn, besagt also keineswegs, daß sie willkürlich sind, denn das würde heißen, daß sie von Motiven veranlaßt würden, Motive aber sind Vorstellungen und deren Sitz ist das Gehirn; nur die Theile, welche von ihm Nerven erhalten, können von ihm aus, mithin auf Motive bewegt werden, und diese Bewegung allein heißt willkürlich. Die der innern Oekonomie der Organismus hingegen wird durch Reize gelenkt, wie die der Pflanzen; nur daß die Komplikation des thierischen Organismus, wie sie ein äußeres Sensorium, zur Auffassung der Außenwelt und Reaktion des Willens auf dieselbe, nöthig machte, auch ein Cerebrum abdominale, das sympathische Nervensystem, erforderte, um eben so die Reaktion des Willens auf die innern Reize zu dirigiren. Ersteres kann dem Ministerium des Aeußern, letzteres dem des Innern verglichen werden, der Wille aber bleibt der Selbstherrscher, der überall gegenwärtig ist.

Die Fortschritte der Physiologie seit Haller haben außer Zweifel

gesetzt, daß nicht bloß die von Bewußtsein begleiteten äußeren Handlungen (functiones animales), sondern auch die völlig unbewußt vorgehenden Lebensprocesse (functiones vitales et naturales) durchgängig unter Leitung des Nervensystems stehn, und der Unterschied, in Hinsicht auf das Bewußtwerden, bloß darauf beruht, daß die ersteren durch Nerven gelenkt werden, die vom Gehirn ausgehn, die letzteren aber durch Nerven, die nicht direkt mit jenem, hauptsächlich nach Außen gerichteten Hauptcentrum des Nervensystems kommunizieren, dagegen aber mit untergeordneten, kleinen Centris, den Nervenknoten, Ganglien und ihren Verflechtungen, welche gleichsam als Statthalter den verschiedenen Provinzen des Nervensystems vorstehn und die innern Vorgänge auf innere Reize leiten, wie das Gehirn die äußern Handlungen auf äußere Motive, welche also Eindrücke des Innern empfangen, und darauf angemessen reagiren, wie das Gehirn Vorstellungen erhält und darauf beschließt; nur daß jegliches von jenen auf einen engern Wirkungskreis beschränkt ist. Hierauf beruht die vita propria jedes Systems, hinsichtlich auf welche schon van Helmont*) sagte, daß jedes Organ gleichsam sein eigenes Ich habe. Hieraus ist auch das fortdauernde Leben abgeschnittener Theile erklärlich, bei Insekten, Reptilien und andern niedrig stehenden Thieren, deren Gehirn kein großes Uebergewicht über die Ganglien einzelner Theile hat; imgleichen, daß manche Reptilien, nach weggenommenem Gehirn, noch Wochen, ja, Monate lang leben. Wissen wir nun aus der sichersten Erfahrung, daß in den von Bewußtsein begleiteten und vom Hauptcentrum des Nervensystems gelenkten Aktionen das eigentliche Agens der uns im unmittelbarsten Bewußtsein und auf ganz andere Art, als die Außenwelt, bekannte Wille ist, so können wir doch nicht wohl umhin anzunehmen, daß die von eben jenem Nervensystem ausgehenden, aber unter Leitung seiner untergeordneten Centra stehenden Aktionen, welche den Lebensprozeß fortdauernd im Gange erhalten, ebenfalls Aeußerungen des Willens sind, zumal da uns die Ursache, weshalb sie nicht, wie jene, von Bewußtsein begleitet sind, vollkommen bekannt ist, daß

*) Berühmter medicinischer Mystiker und Naturphilosoph (geb. 1577 zu Brüssel, gest. 30. Dec. 1644). In der Medicin war er Gegner der damals hochgeschätzten Hippocrates, Aristoteles und Galenus. Er selbst strebte eine Reform der medicinischen Wissenschaften an, ohne jedoch rechten Erfolg zu erzielen. In der Chemie machte er wichtige Entdeckungen. Sein naturphilosophisches System hat Aehnlichkeit mit dem des ältern Paracelsus. Helmonts Schriften erschienen nach seinem Tode in drei Bänden zu Frankfurt a. M. (1659). A. d. H.

nämlich das Bewußtsein seinen Sitz im Gehirn hat und daher auf solche Theile beschränkt ist, deren Nerven zum Gehirn gehen, und auch bei diesen wegfällt, wenn sie durchschnitten werden; hiedurch ist der Unterschied des Bewußten und Unbewußten, und mit ihm der des Willkürlichen und Unwillkürlichen in den Bewegungen des Leibes vollkommen erklärt, und kein Grund bleibt übrig, zwei ganz verschiedene Urquellen der Bewegung anzunehmen, zumal da principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Dies Alles ist so einleuchtend, daß, bei unbefangener Ueberlegung, von diesem Standpunkt aus, es fast als absurd erscheint, den Leib zum Diener zweier Herren machen zu wollen, indem man seine Aktionen aus zwei grundverschiedenen Urquellen ableitet und nun die Bewegung der Arme und Beine, der Augen, der Lippen, der Kehle, Zunge und Lunge, der Gesichts- und Bauch-Muskeln dem Willen zuschreibt; hingegen die Bewegung des Herzens, der Adern, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, und alle den Sekretionen dienenden Bewegungen ausgehn läßt von einem ganz andern, uns unbekannten und ewig geheimen Princip, das man durch Namen, wie Vitalität, Archäus, spiritus animales, Lebenskraft, Bildungstrieb, die sämmtlich so viel sagen als x, bezeichnet.*)

Merkwürdig und lehrreich ist es zu sehn, wie der vortreffliche Treviranus in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", Bd. 1, S. 178—185, sich abmüht, bei den untersten Thieren, Infusorien und Zoophyten, herauszubringen, welche ihrer Bewegungen willkürlich, und welche, wie er es nennt, automatisch oder physisch, d. h. bloß vital — seien; wobei ihm die Voraussetzung zum Grunde liegt, er habe es mit zwei ursprünglich verschiedenen Quellen der Bewegung zu thun, während, in Wahrheit, die einen, wie die andern, vom Willen ausgehn, und der ganze Unterschied darin besteht, ob sie durch Reiz oder durch Motiv veranlaßt, d. h.

*) Besonders ist bei Sekretionen eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich Willkür der sie vollziehenden Organe nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus demselben Blute jedes Sekretionsorgan bloß das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, ebenso die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und Jedes nur das seinem Appetit entsprechende Kraut abrupfend.

durch ein Gehirn vermittelt werden, oder nicht, welcher Reiz dann wieder ein bloß innerer, oder ein äußerer sein kann. Bei mehreren, schon höher stehenden Thieren — Krustaceen und sogar Fischen — findet er die willkürlichen und die vitalen Bewegungen ganz in Eins zusammenfallend, z. B. die der Ortsveränderung mit der Respiration, ein deutlicher Beweis der Identität ihres Wesens und Ursprungs. — Er sagt, S. 188: „In der Familie der Aktinien, Asterien, Seeigel und Holothurien (Echinodermata pedata Cuv.) ist es augenscheinlich, wie die Bewegung der Säfte von dem Willen derselben abhängt und ein Mittel zur örtlichen Bewegung ist." — S. 288 heißt es: „Der Schlund der Säugethiere hat an seinem obern Ende den Schlundkopf, der durch Muskeln, die in ihrer Bildung mit den willkürlichen übereinkommen, ohne doch unter der Herrschaft des Willens zu stehn, hervorgestreckt und zurückgezogen wird." — Man sieht hier, wie die Grenzen der vom Willen ausgehenden und der ihm angenommenermaaßen fremden Bewegungen in einander laufen. — Ibid. S. 293: „So gehn in den Magenkammern der Wiederkäuer Bewegungen vor, die ganz den Schein der Willkür haben. Sie stehn jedoch nicht bloß mit dem Wiederkauen in beständiger Verbindung. Auch der einfache Magen des Menschen und vieler Thiere gestattet nur dem Verdaulichen den Durchgang durch seine untere Oeffnung und wirft das Unverdauliche durch Erbrechen wieder aus."

Auch giebt es noch besondere Belege dazu, daß die Bewegungen auf Reize (die unwillkürlichen) eben sowohl als die auf Motive (die willkürlichen) vom Willen ausgehen; dahin gehören die Fälle, wo dieselbe Bewegung bald auf Reiz, bald auf Motiv erfolgt, wie z. B. die Verengerung der Pupille; sie erfolgt auf Reiz, bei Vermehrung des Lichts, auf Motiv, so oft wir einen sehr nahen und kleinen Gegenstand genau zu betrachten uns anstrengen, weil Verengerung der Pupille das deutliche Sehen in großer Nähe bewirkt, welches wir noch vermehren können, wenn wir durch ein mit einer Nadel in eine Karte gestochenes Loch sehn, und umgekehrt erweitern wir die Pupille, wenn wir in die Ferne sehn. Die gleiche Bewegung desselben Organs wird doch nicht abwechselnd aus zwei grundverschiedenen Quellen entspringen. — E. H. Weber in seinem Programm additamenta ad E. H. Weberi tractatum de motu iridis. Lips. 1823, erzählt, er habe an sich selber das Vermögen entdeckt, die Pupille des einen auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Auges, während das andere geschlossen sei, durch bloße Willkür so erweitern und verengern zu können, daß ihm der Gegenstand bald deutlich, bald undeutlich erscheine. Auch Joh. Müller

Handb. d. Physiol. S. 764, sucht zu beweisen, daß der Wille auf die Pupille wirkt.

Ferner wird die Einsicht, daß die ohne Bewußtsein vollzogenen vitalen und vegetativen Funktionen zum innersten Triebwerk den Willen haben, auch noch durch die Betrachtung bestätigt, daß selbst die anerkannt willkürliche Bewegung eines Gliedes bloß das letzte Resultat einer Menge ihr vorhergängiger Veränderungen im Innern dieses Gliedes ist, die eben so wenig als jene organischen Funktionen ins Bewußtsein kommen und doch offenbar das sind, was zunächst durch den Willen aktuirt wird und die Bewegung des Gliedes bloß zur Folge hat, dennoch aber unserm Bewußtsein so fremd bleibt, daß die Physiologen es durch Hypothesen zu finden suchen, der Art wie diese, daß Sehne und Muskelfaser zusammengezogen werden durch eine Veränderung im Zellgewebe des Muskels, welche durch einen Niederschlag des in demselben enthaltenen Blutdunstes zu Blutwasser bewirkt wird, diese aber durch Einwirkung des Nerven, und diese — durch den Willen. Die zunächst vom Willen ausgehende Veränderung kommt also auch hier nicht ins Bewußtsein, sondern bloß ihr entferntes Resultat, und selbst dieses eigentlich nur durch die räumliche Anschauung des Gehirns, in welcher es sich zusammt dem ganzen Leibe darstellt. Daß nun aber hiebei, in jener aufsteigenden Kausalreihe, das letzte Glied der Wille sei, würden die Physiologen nimmermehr auf dem Wege ihrer experimentalen Forschungen und Hypothesen erreicht haben, sondern es ist ihnen ganz anderweitig bekannt; das Wort des Räthsels wird ihnen von außerhalb der Untersuchung zugeflüstert, durch den glücklichen Umstand, daß der Forscher hier zugleich selbst der zu erforschende Gegenstand ist und dadurch das Geheimniß des innern Hergangs dies Mal erfährt, außerdem seine Erklärung eben auch, wie die jeder andern Erscheinung, stehn bleiben müßte vor einer unerforschlichen Kraft. Und umgekehrt würde, wenn wir zu jedem Naturphänomen dieselbe innere Relation hätten, wie zu unserem eigenen Organismus, die Erklärung jedes Naturphänomens, und aller Eigenschaften jedes Körpers, zuletzt eben so zurücklaufen auf einen sich darin manifestirenden Willen. Denn der Unterschied liegt nicht in der Sache, sondern in unserm Verhältniß zur Sache. Ueberall wo die Erklärung des Physischen zu Ende läuft, stößt sie auf ein Metaphysisches, und überall wo dieses einer unmittelbaren Erkenntniß offen steht, wird sich, wie hier, der Wille ergeben. — Daß die nicht vom Gehirn aus, nicht auf Motive, nicht willkürlich bewegten Theile des Organismus dennoch vom Willen belebt und beherrscht werden, bezeugt auch ihre Mitleiden-

schaft bei allen ungewöhnlich heftigen Bewegungen des Willens, d. h. Affekten und Leidenschaften; das beschleunigte Herzklopfen bei Freude oder Furcht, das Erröthen bei der Beschämung, Erblassen beim Schreck, auch bei verhehltem Zorn, Weinen bei der Betrübniß, erschwertes Athmen und beschleunigte Darmthätigkeit bei großer Angst, Speichel im Munde bei erregter Leckerheit, Uebelkeit beim Anblick ekelhafter Dinge, starkbeschleunigter Blutumlauf und sogar veränderte Qualität der Galle durch den Zorn, und des Speichels durch heftige Wuth; Letzteres in dem Grade, daß ein aufs Aeußerste erzürnter Hund durch seinen Biß Hydrophobie ertheilen kann, ohne selbst mit der Hundswuth behaftet zu sein, oder es von Dem an zu werden, welches auch von Katzen und sogar von erzürnten Hähnen behauptet wird. Ferner untergräbt anhaltender Gram den Organismus im Tiefsten, und kann Schreck, wie auch plötzliche Freude, tödtlich wirken. Hingegen bleiben alle die innern Vorgänge und Veränderungen, welche bloß das Erkennen betreffen und den Willen außer dem Spiel lassen, seien sie auch noch so groß und wichtig, ohne Einfluß auf das Getriebe des Organismus, — bis auf diesen, daß zu angestrengte und zu anhaltende Thätigkeit des Intellekts das Gehirn ermüdet, allmählich erschöpft und endlich den Organismus untergräbt, welches abermals bestätigt, daß das Erkennen sekundärer Natur und bloß die organische Funktion eines Theils, ein Produkt des Lebens ist, nicht aber den innern Kern unsers Wesens ausmacht, nicht Ding an sich ist, nicht metaphysisch, unkörperlich, ewig, wie der Wille; dieser ermüdet nicht, altert nicht, lernt nicht, vervollkommnet sich nicht durch Uebung, ist im Kinde was er im Greise ist, stets Einer und derselbe, und sein Charakter in Jedem unveränderlich. Ingleichen ist er als das Wesentliche, auch das Konstante, und daher im Thiere wie in uns vorhanden; denn er hängt nicht, wie der Intellekt, von der Vollkommenheit der Organisation ab, sondern ist, dem Wesentlichsten nach, in allen Thieren Dasselbe, uns so intim Bekannte. Demnach hat das Thier sämmtliche Affekten des Menschen: Freude, Trauer, Furcht, Zorn, Liebe, Haß, Sehnsucht, Neid u. s. w.; die große Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier beruht allein auf den Graden der Vollkommenheit des Intellekts.

Nach den dargelegten einleuchtenden Gründen dafür, daß das ursprüngliche Agens im innern Getriebe des Organismus eben der Wille ist, der die äußern Aktionen des Leibes leitet, und nur weil er hier der Vermittelung der nach Außen gerichteten Erkenntniß bedarf, in diesem Durchgang durch das Bewußtsein, sich als Wille zu erkennen

giebt, wird es uns nicht wundern, daß außer Brandis auch einige andere Physiologen, auf dem bloß empirischen Wege ihres Forschens, diese Wahrheit mehr oder weniger deutlich erkannt haben. Meckel*), in seinem Archiv für die Physiologie (Bd. 5, S. 195—198) gelangt ganz empirisch und völlig unbefangen zu dem Resultat, daß das vegetative Leben, die Entstehung des Embryo, die Assimilation der Nahrung, das Pflanzenleben wohl eigentlich als Aeußerungen des Willens zu betrachten sein möchten, ja daß sogar das Streben des Magneten so einen Anschein gebe. „Die Annahme", sagte er, „eines gewissen freien Willens bei jeder Lebensbewegung ließe sich vielleicht rechtfertigen." — „Die Pflanze scheint freiwillig nach dem Lichte zu gehen", u. s. f. — Der Band ist von 1819, wo mein Werk erst kürzlich erschienen war, und es ist wenigstens ungewiß, daß es Einfluß auf ihn gehabt, oder ihm auch nur bekannt gewesen sei; daher ich auch diese Aeußerungen zu den unbefangenen empirischen Bestätigungen meiner Lehre rechne. — Auch Burdach, in seiner großen Physiologie, Bd. 1, § 259, S. 388, gelangt ganz empirisch zu dem Resultat, daß „die Selbstliebe eine allen Dingen ohne Unterschied zukommende Kraft sei"; er weist sie nach, zunächst in Thieren, dann in Pflanzen und endlich in leblosen Körpern. Was ist aber Selbstliebe Anderes, als Wille sein Dasein zu erhalten, Wille zum Leben? — Eine meine Lehre noch entschiedener bestätigende Stelle desselben Buchs werde ich unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" anführen. — Daß die Lehre vom Willen als Princip des Lebens anfängt, sich auch im weitern Kreise der Arzneikunde zu verbreiten und bei ihren jüngern Repräsentanten Eingang findet, sehe ich mit besonderm Vergnügen aus den Thesen, welche Herr Dr. v. Sigriz bei seiner Promotion zu München im August 1835 vertheidigt hat und welche so anheben: 1. Sanguis est determinans formam organismi se evolventis. — 2. Evolutio organica determinatur vitae internae actione et voluntate.

---

*) Joh. Friedrich Meckel (1781—1833) war hauptsächlich als Anatom bedeutend. Abgesehen von seinen zahlreichen Hand- und Lehrbüchern der Anatomie, die einst in den Händen jedes Mediciners waren, ist seine Uebersetzung und Commentirung von Cuvier's „Leçons d'anatomie comparée" in vier Bänden sehr werthvoll. Meckel, unter dem in den zwanziger und dreißiger Jahren die medicinische Facultät in Halle einen großen Aufschwung nahm, kann als einer der Begründer der vergleichenden Anatomie in Deutschland angesehen werden. Auf seinen vielen Reisen bereicherte er seine zoologischen Kenntnisse. Allerdings war Meckel, trotz seiner sonstigen exakten Forschungsmethode, noch Anhänger der damals allgemein herrschenden Lehre von der Lebenskraft.

A. d. H.

Endlich ist noch eine sehr merkwürdige und unerwartete Bestätigung dieses Theiles meiner Lehre zu erwähnen, welche in neuerer Zeit Colebrooke aus der uralten Hindostanischen Philosophie mitgetheilt hat. In der Darstellung der philosophischen Schulen der Hindu, welche er im ersten Bande der Transactions of the Asiatic Society of Great-Britain 1824, giebt, führt er, S. 110, Folgendes als Lehre der Nyaga-Schule an: „Wille (volition, Yatna), Willens-Anstrengung oder -Aeußerung, ist eine Selbstbestimmung zum Handeln, welche Befriedigung gewährt. Wunsch ist ihr Anlaß, und Wahrnehmung ihr Motiv. Man unterscheidet zwei Arten wahrnehmbarer Willensanstrengung: die, welche aus dem Wunsch entspringt, der das Angenehme sucht; und die, welche aus dem Abscheu entspringt, der das Widrige flieht. Noch eine andere Gattung, welche sich der Empfindung und Wahrnehmung entzieht, aber auf welche aus der Analogie mit den willkürlichen Handlungen geschlossen wird, begreift die animalischen Funktionen, welche die unsichtbare Lebenskraft zur Ursache haben." (Another species, which escapes sensation or perception, but is inferred from analogy of spontaneous acts, comprises animal functions, having for a cause the vital unseen power.) Offenbar ist „animalische Funktionen" hier nicht im physiologischen, sondern im populären Sinne des Worts zu verstehn, also wird hier unstreitig das organische Leben aus dem Willen abgeleitet. — Eine ähnliche Angabe Colebrooke's findet sich in seiner Berichterstattung über die Veden (Asiatic researches Vol. 8, p. 426), wo es heißt: „Asu ist unbewußtes Wollen, welches einen zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Akt bewirkt, wie das Athmen u. s. w." (Asu is unconscious volition, which occasions an act necessary to the support of life, as breathing etc.)

Meine Zurückführung der Lebenskraft*) auf Willen steht übrigens der alten Eintheilung ihrer Funktionen in Reproduktionskraft,

---

*) Schopenhauers Annahme der jetzt allgemein aufgegebenen „Lebenskraft" hängt genau mit seiner Willenslehre zusammen. „An sich", sagt er in Parerga u. Paralip. II, 173, „ist die Lebenskraft der Wille. Sie ist geradezu identisch mit dem Willen, so daß, was im Selbstbewußtsein als Wille auftritt, im bewußtlosen, organischen Leben jenes principium mobile desselben ist, welches sehr passend als Lebenskraft bezeichnet worden." Und an eben jener Stelle heißt es: „Man hat einen fundamentalen Unterschied der Lebenskraft von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß sie den Körper, von dem sie einmal gewichen ist, nicht wieder in Besitz nimmt. Von den Kräften der unorganischen Natur weichen einige, wie Magnetismus und Elektricität, nur ausnahmsweise von dem Körper, den sie einmal beherrschen; andere wie die Schwere und chemische Qualität weichen nie von einem Körper.

Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung und giebt zu interessanten Betrachtungen Anlaß.

Die Reproduktionskraft, objektivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier), wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. — Die Irritabilität, objektivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres, und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in diesem überwiegend vorherrscht, pflegt sich Behendigkeit, Stärke und Tapferkeit zu finden, also Tauglichkeit zu körperlichen Anstrengungen und zum Kriege (Spartaner). Fast alle warmblütigen Thiere und sogar die Insekten übertreffen an Irritabilität den Menschen bei Weitem. Das Thier wird sich seines Daseins am lebhaftesten in der Irritabilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exultirt. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. — Die Sensibilität, objektivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen, und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). Demnach ist der Mensch von Genie in höherem Grade Mensch. Hieraus ist es erklärlich, daß einige Genies die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen haben anerkennen wollen; denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit

---

Die Lebenskraft aber kann, nachdem sie einen Körper verlassen hat, ihn nicht wieder in Besitz nehmen. Der Grund davon ist, daß sie nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur an dem bloßen Stoff, sondern zunächst an der Form haftet. Ihre Thätigkeit besteht ja eben in der Hervorbringung dieser; daher ist, sobald sie von einem Körper weicht, auch schon seine Form zerstört. Nun aber hat die Hervorbringung der Form ihren regelmäßigen planmäßigen Hergang in bestimmter Succession. Daher muß die Lebenskraft, wo immer sie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn, ab ovo anfangen.“ ...... „An sich ist die Lebenskraft nur eine, welche — als Urkraft, als metaphysisch, als Ding an sich, als Wille — unermüdlich, also keiner Ruhe bedürftig ist. Jedoch ihre Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproduktivität, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe; eigentlich wohl nur, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen, die ein früheres Recht an dieselbe Materie haben, den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen.“ A. d. H.

die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — und Gracian im Kritikon, vielleicht der größten und schönsten Allegorie, die je geschrieben worden, sagt: „aber das Wunderlichste war, daß sie im ganzen Lande, selbst in den volkreichsten Städten, keinen Menschen antrafen, sondern alles war bevölkert von Löwen, Tigern, Leoparden, Wölfen, Füchsen, Affen, Ochsen, Eseln, Schweinen, — nirgends einen Menschen! Erst spät brachten sie in Erfahrung, daß die wenigen vorhandenen Menschen, um sich zu bergen und nicht anzusehn wie es hergeht, sich zurückgezogen hatten in jene Einöden, welche eigentlich die Wohnung der wilden Thiere hätten sein sollen" (aus Crisi 5 und 6 der ersten Abtheilung zusammengezogen). In der That beruht auf demselben Grunde der allen Genies eigene Hang zur Einsamkeit, zu welcher sowohl ihre Verschiedenheit von den Uebrigen sie treibt, wie ihr innerer Reichthum sie ausstattet; denn von Menschen, wie von Diamanten, taugen nur die ungemein großen zu Solitärs, die gewöhnlichen müssen beisammen sein und in Masse wirken.

Zu den drei physiologischen Grundkräften stimmen auch die drei Gunas oder Grundeigenschaften der Hindu. Tamas-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproduktionskraft; — Rajas-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität, — und Sattwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. Wenn aber hinzugefügt wird, Tamas-Guna sei das Loos der Thiere, Rajas-Guna der Menschen, und Sattwa-Guna der Götter, so ist dies mehr mythologisch, als physiologisch geredet.

Vergleichende Anatomie.

Aus meinem Satze, daß Kants „Ding an sich", oder das letzte Substrat jeder Erscheinung, der Wille sei, hatte ich nun aber nicht allein abgeleitet, daß auch nicht in allen innern unbewußten Funktionen des Organismus der Wille das Agens sei; sondern ebenfalls, daß dieser organische Leib selbst nichts Anderes sei, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raums angeschaute Wille selbst. Demnach hatte ich gesagt, daß, wie jeder einzelne momentane Willensakt sofort, unmittelbar und unausbleiblich sich in der äußern Anschauung des Leibes als eine Aktion desselben

darstellt, so müsse auch das Gesammtwollen jedes Thieres, der Inbegriff aller seiner Bestrebungen, sein getreues Abbild haben an dem ganzen Leibe selbst, an der Beschaffenheit seines Organismus, und zwischen den Zwecken seines Willens überhaupt und den Mitteln zur Erreichung derselben, die seine Organisation ihm darbietet, müsse die allergenaueste Uebereinstimmung sein. Oder kurz, der Gesammtcharakter seines Wollens müsse zur Gestalt und Beschaffenheit seines Leibes in eben dem Verhältnisse stehn, wie der einzelne Willensakt zur einzelnen ihn ausführenden Leibesaktion. — Auch dieses haben, in neuerer Zeit, denkende Zootomen und Physiologen, ihrerseits und unabhängig von meiner Lehre, als Thatsache erkannt und demnach a posteriori bestätigt, ihre Aussprüche darüber legen auch hier das Zeugniß der Natur für die Wahrheit meiner Lehre ab.

In dem vortrefflichen Kupferwerke: „Ueber die Skelette der Raubthiere" von Pander und d'Alton, 1822, heißt es S. 7: Wie das Charakteristische der Knochenbildung aus dem Charakter der Thiere entspringt, so entwickelt sich dieser dagegen aus den Neigungen und Begierden derselben. — Diese Neigungen und Begierden der Thiere, die in ihrer ganzen Organisation so lebendig ausgesprochen sind und wovon die Organisation nur als das Vermittelnde erscheint, können nicht aus besondern Grundkräften erklärt werden, da der innere Grund nur aus dem allgemeinen Leben der Natur herzuleiten ist." — Durch diese letzte Wendung besagt der Verfasser eigentlich, daß er, wie jeder Naturforscher, hier zu dem Punkte gelangt ist, wo er stehen bleiben muß, weil er auf das Metaphysische stößt, daß jedoch an diesem Punkt das letzte Erkennbare, über welches hinaus die Natur sich seinem Forschen entzieht, Neigungen und Begierden, d. h. Wille war. „Das Thier ist so, weil es so will", wäre der kurze Ausdruck für sein letztes Resultat.

Nicht minder ausdrücklich ist das Zeugniß, welches der gelehrte und denkende Burdach*) für meine Wahrheit ablegt in seiner großen

---

*) Hervorragender deutscher Physiologe (1776—1847), dessen Arbeiten sich hauptsächlich auf dem Gebiete der Anatomie, Physiologie, Pathologie und Diätetik bewegen. Burdach war noch Anhänger der alten durch die deutsche Naturphilosophie vielfach beeinflußten physiologischen Schule, wie er ja auch ein Anhänger und Vertheidiger des teleologischen Princips, der sogenannten Lebenskraft u. s. w. war. Sein wissenschaftliches Hauptwerk „Die Physiologie als Erfahrungswissenschaft" in 6 Bänden (1826—40), genoß einst einen großen Ruf. In Burdachs Schriften ist ein starkes naturphilosophisches Element, deshalb werden sie von Schopenhauer sehr geschätzt. A. d. H.

Physiologie, Bd. 2, § 474, wo er vom letzten Grunde der Entstehung des Embryo handelt. Leider darf ich nicht verschweigen, daß der sonst so vortreffliche Mann gerade hier, zur schwachen Stunde und der Himmel weiß wie und wodurch verleitet, einige Phrasen aus jener völlig werthlosen, gewaltsam aufgedrungenen Pseudo-Philosophie anbringt, über den „Gedanken“, der das Ursprüngliche (er ist gerade das Allerletzte und Bedingteste), jedoch „keine Vorstellung“ (also ein hölzernes Eisen) sei. Allein gleich darauf und unter dem wiederkehrenden Einfluß seines eigenen bessern Selbst, spricht er die reine Wahrheit aus S. 710: „das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen will; die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten will; aus dem Gefäßsystem sprossen Zeugungsorgane hervor, weil das Individuum nur in der Gattung lebt, und das in ihm begonnene Leben sich vervielfältigen will.“ — Dieser meiner Lehre so ganz gemäße Ausspruch Burdachs erinnert an eine Stelle des uralten Mahabarata, die man, von diesem Gesichtspunkt aus, wirklich für einen mythischen Ausdruck derselben Wahrheit zu halten schwerlich umhin kann. Sie steht im dritten Gesange der Episode Sundas und Upasundas in Bopp's „Ardschunas Reise zu Indras Himmel, nebst andern Episoden des Mahabarata“, 1824. Da hat Brama die Tilottama, das schönste aller Weiber, geschaffen, und sie umgeht die Versammlung der Götter, Schiwa hat solche Begierde sie anzuschauen, daß, wie sie successive den Kreis umwandelt, ihm vier Gesichter, nach Maaßgabe ihres Standpunkts, also nach den vier Weltgegenden hin, entstehn. Vielleicht beziehen sich hierauf die Darstellungen Schiwa's mit fünf Köpfen, als Pansch Mukhti Schiwa. Auf gleiche Weise entstehn, bei derselben Gelegenheit, dem Indra unzählige Augen auf dem ganzen Leibe*), — In Wahrheit ist jedes Organ anzusehn als der Ausdruck einer universalen, d. h. ein für alle Mal gemachten Willensäußerung, einer fixirten Sehnsucht, eines Willensaktes, nicht des Individuums, sondern der Species. Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des

---

*) Der Matsya Purana läßt die vier Gesichter des Brama auf dieselbe Weise entstehen, nämlich dadurch, daß er in die Satarupa, seine Tochter, sich verliebend, sie starr ansah, sie aber diesem Blicke, seitwärts tretend, auswich, er jetzt, sich schämend, ihrer Bewegung nicht folgen wollte, worauf ihm nun aber ein Gesicht nach jener Seite wuchs, sie dann abermals dasselbe that und so fort, bis er vier Gesichter hatte. (Asiat. researches Vol. 6, p. 473.)

Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit andern Thieren und ohne je den Boden zu betreten; dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonischen Idee) des Faulthiers. Gehen kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist, hülflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde. — Aber wir wollen jetzt die Sache etwas prosaischer und methodischer betrachten.

Die augenfällige, bis ins Einzelne herab sich erstreckende Angemessenheit jedes Thieres zu einer Lebensart, zu den äußern Mitteln seiner Erhaltung, und die überschwängliche Kunstvollkommenheit seiner Organisation ist der reichste Stoff teleologischer Betrachtungen, denen der menschliche Geist von jeher gern obgelegen hat, und die sodann, auch auf die unbelebte Natur ausgedehnt, das Argument des physikotheologischen Beweises geworden sind. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht zufällig und planlos wirkende Naturkräfte, sondern ein Wille thätig gewesen sei, als daß es je hätte im Ernst verkannt werden können. Nun aber konnte man, empirischer Kenntniß und Ansicht gemäß, das Wirken eines Willens sich nicht anders denken, denn als ein vom Erkennen geleitetes. Denn bis zu mir hielt man, wie schon unter der vorigen Rubrik erörtert worden, Wille und Erkenntniß für schlechthin unzertrennlich, ja, sah den Willen als eine bloße Operation der Erkenntniß, dieser vermeinten Basis alles Geistigen, an. Demzufolge mußte, wo Wille wirkte, Erkenntniß ihn leiten, folglich auch hier ihn geleitet haben. Das Medium der Erkenntniß aber, die als solche wesentlich nach Außen gerichtet ist, bringt es mit sich, daß ein mittelst derselben thätiger Wille nur nach Außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken kann. Deshalb suchte man den Willen, dessen unverkennbare Spuren man gefunden hatte, nicht da, wo man diese fand, sondern versetzte ihn nach Außen und machte das Thier zum Produkt eines ihm fremden, von Erkenntniß geleiteten Willens, welche Erkenntniß alsdann eine sehr deutliche, ein durchdachter Zweckbegriff gewesen sein und dieser der Existenz des Thieres vorhergegangen und mitsammt dem Willen, dessen Produkt das Thier ist, außer ihm gelegen haben mußte. Demnach hätte das Thier früher in der Vorstellung, als in der Wirklichkeit, oder an sich, existirt. Dies ist die Basis des Gedankenganges, auf welchem der physikotheologische

Beweis beruht. Dieser Beweis aber ist nicht ein bloßes Schulsophisma, wie der ontologische; auch trägt er nicht einen unermüdlichen, natürlichen Widersacher in sich selbst, wie der kosmologische einen solchen hat, an demselben Gesetz der Kausalität, dem er sein Dasein verdankt, sondern er ist wirklich für den Gebildeten Das, was der keraunologische*) für das Volk,**) und er hat eine so große, so mächtige Scheinbarkeit, daß sogar die eminentesten und zugleich unbefangensten Köpfe tief darin verstrickt waren, z. B. Voltaire, der, nach anderweitigen Zweifeln jeder Art, immer darauf zurückkommt, keine Möglichkeit absieht, darüber hinauszugelangen, ja seine Evidenz fast einer mathematischen gleich setzt. Auch sogar Priestley (disquis. on matter and spirit, sect. 16, p. 188) erklärt ihn für unwiderleglich. Nur Hume's Besonnenheit und Scharfsinn hielt auch hier Stich; dieser ächte Vorläufer Kants macht in seinen so lesenswerthen Dialogues on natural religion (part. 7, und an andern Stellen) darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Desto herrlicher glänzt nun hier Kants Verdienst, sowohl in der Kritik der Urtheilskraft, als in der der reinen Vernunft, als wo er, wie den beiden andern, so auch diesem so höchst verfänglichen Beweise den nervus probandi durchschnitten hat. Ein ganz kurzes résumé dieser Kantischen Widerlegung des physikotheologischen Beweises findet man in meinem Hauptwerke, Bd. 1, S. 597. (In der 3. Aufl. Bd. 1, S. 631.) Kant hat sich dadurch ein großes Verdienst erworben; denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, wie eine solche Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. Wenn daher ein Herzog von Bridgewater große Summen als Preise ausgesetzt hat, zum Zweck der Befestigung und Perpetuirung solcher Fundamentalirrthümer, so wollen wir, ohne einen andern Lohn, als

---

*) Unter dieser Benennung nämlich möchte ich zu den drei von Kant aufgeführten Beweisen einen vierten fügen, den a terrore, welchen das alte Wort des Petronius primus in orbe Deos fecit timor bezeichnet und als dessen Kritik Hume's unvergleichliche natural history of religion zu betrachten ist. Im Sinne desselben verstanden, möchte wohl auch der von dem Theologen Schleiermacher versuchte Beweis, aus dem Gefühl der Abhängigkeit, seine Wahrheit haben, wenn auch nicht gerade die, welche der Aufsteller desselben sich dachte.

**) Schon Sokrates trägt ihn, beim Xenophon (Mem. I, 4), ausführlich vor.

den der Wahrheit, in Hume's und Kants Fußstapfen tretend, unerschrocken an ihrer Zerstörung arbeiten. Ehrwürdig ist die Wahrheit, nicht was ihr entgegensteht. Kant hat jedoch auch hier sich auf die Negative beschränkt; diese aber thut ihre volle Wirkung immer erst dann, wenn sie durch eine richtige Positive ergänzt worden, als welche allein ganze Befriedigung gewährt und schon von selbst den Irrthum verdrängt, gemäß dem Ausspruch des Spinoza: sicut lux se ipsa et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est. Zuvörderst also sagen wir: die Welt ist nicht mit Hülfe der Erkenntniß, folglich auch nicht von außen gemacht, sondern von innen, und dann sind wir bemüht, das punctum saliens des Welteies nachzuweisen. So leicht auch der physikotheologische Gedanke, daß ein Intellekt es sein müsse, der die Natur geordnet und gemodelt hat, dem rohen Verstande zusagt, so grundverkehrt ist er dennoch. Denn der Intellekt ist uns allein aus der animalischen Natur bekannt, folglich ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Princip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs; er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein.*) Wohl aber tritt der Wille, als welcher Alles erfüllt und in Jeglichem sich unmittelbar kund giebt, es dadurch bezeichnend als seine Erscheinung, überall als das Ursprüngliche auf. Daher eben lassen alle teleologischen Thatsachen sich aus dem Willen des Wesens selbst, an dem sie befunden werden, erklären.

Uebrigens läßt der physikotheologische Beweis sich schon durch die empirische Bemerkung entkräften, daß die Werke der thierischen Kunsttriebe, das Netz der Spinne, der Zellenbau der Bienen, der Termitenbau, u. s. w. durchaus beschaffen sind, als wären sie in Folge eines Zweckbegriffs, weitreichender Vorsicht und vernünftiger Ueberlegung entstanden, während sie offenbar das Werk eines blinden Triebes, d. h. eines nicht von Erkenntniß geleiteten Willens sind, woraus folgt, daß der Schluß von solcher Beschaffenheit auf solche Entstehungsart, wie überall der Schluß von der Folge auf den Grund, nicht sicher ist. Eine ausführliche Betrachtung der Kunsttriebe liefert das 27. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks, welches, mit dem ihm vorhergehenden Kapitel über die Teleologie, als die Ergänzung der gesammten unter gegenwärtiger Rubrik uns beschäftigenden Betrachtung zu benutzen ist.

---

*) Noch kann ein mundus intelligibilis dem mundus sensibilis vorhergehn, da er von diesem allein seinen Stoff erhält. Nicht ein Intellekt hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellekt.

Gehen wir nun etwas näher ein auf die oben erwähnte Angemessenheit der Organisation jedes Thiers zu seiner Lebensweise und den Mitteln sich seine Existenz zu erhalten, so entsteht zunächst die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht, und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete, und habe seine vorgefundenen Organe bestens benutzt, der Vogel fliege, weil er Flügel hat, der Stier stoße, weil er Hörner hat, nicht umgekehrt. Dieser Meinung ist auch Lukrez (welches allemal ein bedenkliches Zeichen für eine Meinung ist):

Nil ideo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus; sed, quod natum est, id procreat usum.

welches er ausführt, IV, 825—843. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht, z. B. die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen und zu zerbrechen taugen und den der Darmkanal zu verdauen vermag, und die Bewegungsglieder geschickt sind, dahin zu tragen, wo jener Raub sich aufhält, und kein Organ je unbenutzt bleibt. So z. B. hat der Ameisenbär nicht nur an den Vorderfüßen lange Klauen, um den Termitenbau aufzureißen, sondern auch zum Eindringen in denselben eine lange cylinderförmige Schnauze, mit kleinem Maul, und eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, die er tief in die Termitennester hineinsteckt und sie darauf mit jenen Insekten beklebt zurückzieht; hingegen hat er keine Zähne, weil er keine braucht. Wer sieht nicht, daß die Gestalt des Ameisenbären sich zu den Termiten verhält, wie ein Willensakt zu seinem Motiv? Dabei ist zwischen den mächtigen Armen, nebst starken, langen, krummen Klauen des Ameisenbären und dem gänzlichen Mangel an Gebiß ein so beispielloser Widerspruch, daß, wenn die Erde noch eine Umgestaltung erlebt, dem dann entstandenen Geschlecht vernünftiger Wesen der fossile Ameisenbär ein unauflösliches Räthsel sein wird, wenn es keine Termiten kennt. — Der Hals der Vögel, wie der Quadrupeden, ist in der Regel so lang

wie ihre Beine, damit sie ihr Futter von der Erde erreichen können; aber bei Schwimmvögeln oft viel länger, weil diese schwimmend ihre Nahrung unter der Wasserfläche hervorholen*). Sumpfvögel haben unmäßig hohe Beine, um waten zu können, ohne zu ertrinken oder naß zu werden, und demgemäß Hals und Schnabel sehr lang, letztern stark oder schwach, je nachdem er Reptilien, Fische oder Gewürme zu zermalmen hat, und dem entsprechen auch stets die Eingeweide, dagegen haben die Sumpfvögel weder Krallen, wie die Raubvögel, noch Schwimmhäute wie die Enten, denn die lex parsimoniae naturae gestattet kein überflüssiges Organ. Gerade dieses Gesetz, zusammengenommen damit, daß andrerseits keinem Thiere je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, auf das Element, in welchem sein Raub sich aufhält, auf das Verfolgen, auf das Besiegen, auf das Zermalmen und Verdauen desselben, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt; und daß die Sache gerade so ausgefallen ist, wie wenn eine Erkenntniß der Lebensweise und ihrer äußern Bedingungen dem Bau vorausgegangen wäre und jedes Thier demgemäß sich sein Rüstzeug ausgewählt hätte, ehe es sich verkörperte; nicht anders, als wie ein Jäger, ehe er ausgeht, sein gesammtes Rüstzeug, Flinte, Schrot, Pulver, Jagdtasche, Hirschfänger und Kleidung, gemäß dem Wilde wählt, welches er erlegen will; er schießt nicht auf die wilde Sau, weil er eine Büchse trägt, sondern er nahm die Büchse und nicht die Vogelflinte, weil er auf wilde Säue ausging, und der Stier stößt nicht, weil er eben Hörner hat, sondern weil er stoßen will, hat er Hörner. Nun kommt aber, den Beweis zu ergänzen, noch hinzu, daß bei vielen Thieren, während sie noch im Wachsthum begriffen sind, die Willensbestrebung, der ein Glied dienen soll, sich äußert, ehe noch das Glied selbst vorhanden ist, und also sein Gebrauch seinem Dasein vorhergeht. So stoßen junge Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben, der junge Eber haut an den Seiten um sich, während die Hauer, welche der

*) Ich habe (Zooplast. Kab. 1860) einen Kolibri gesehen, dessen Schnabel so lang war, wie der ganze Vogel, inclusive Kopf und Schwanz. Ganz zuverlässig hat dieser Kolibri seine Nahrung aus irgend einer Tiefe, wäre es auch nur ein tiefer Blumenkelch, hervorzuholen (Cuvier, anat. comp. Vol IV, p. 374), denn ohne Noth hätte er nicht den Aufwand eines solchen Schnabels gemacht und die Beschwerde desselben übernommen.

beabsichtigten Wirkung entsprächen, noch fehlen, hingegen braucht er nicht die kleineren Zähne, welche er schon im Maule hat und mit denen er wirklich beißen könnte. Also seine Vertheidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Dies hat schon Galenus bemerkt (De usu partium anim. I, 1), und vor ihm Lukretius (V, 1032—39). Wir erhalten hierdurch die vollkommene Gewißheit, daß der Wille nicht als ein Hinzugekommenes, etwa aus der Erkenntniß Hervorgegangenes, die Werkzeuge benutzt, die er gerade vorfindet, die Theile gebraucht, weil eben sie und keine andere da sind, sondern daß das Erste und Ursprüngliche das Streben ist, auf diese Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen, welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht und dadurch anzeigt, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt, nicht umgekehrt, und so mit jedem Theil überhaupt. Schon Aristoteles hat Dies ausgesprochen, indem er von den mit einem Stachel bewaffneten Insekten sagt: *δια το θυμον εχειν ὁπλον εχει* (quia iram habent, arma habent), de part. animal. IV, 6 — und weiterhin (c. 12) im Allgemeinen: *Τα δ᾽ οργανα προς το εργον ἡ φυσις ποιει, αλλ᾽ ου το εργον προς τα οργανα* (natura enim instrumenta ad officium, non officium ad instrumenta accommodat. Das Resultat ist: nach dem Willen jedes Thiers hat sich sein Bau gerichtet.

Diese Wahrheit dringt sich dem denkenden Zoologen und Zootomen mit solcher Evidenz auf, daß er, wenn nicht zugleich sein Geist durch eine tiefere Philosophie geläutert ist, dadurch zu seltsamen Irrthümern verleitet werden kann. Dies ist nun wirklich einem Zoologen ersten Ranges begegnet, dem unvergeßlichen de Lamarck, ihm, der durch die Auffindung der so tief gefaßten Eintheilung der Thiere in Vertebrata und Nonvertebrata sich ein unsterbliches Verdienst erworben hat. Nämlich in seiner Philosophie zoologique, Vol. I, c. 7 und in seiner Hist. nat. des animaux sans vertèbres, Vol. I, introd. S. 180—212, behauptet er im ganzen Ernst und bemüht sich ausführlich darzuthun, daß die Gestalt, die eigenthümlichen Waffen und nach Außen wirkenden Organe jeder Art, jeglicher Thierspecies, keineswegs beim Ursprung dieser schon vorhanden gewesen, sondern erst in Folge der Willensbestrebungen des Thieres, welche die Beschaffenheit seiner Lage und Umgebung hervorrief, durch seine eigenen wiederholten Anstrengungen und daraus entsprungenen Gewohnheiten, allmählich im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden seien. So, sagt er, haben schwimmende Vögel und Säugethiere erst dadurch,

daß sie beim Schwimmen die Zehen auseinander streckten, allmählich Schwimmhäute erhalten; Sumpfvögel bekamen in Folge ihres Watens lange Beine und lange Hälse; Hornvieh kriegte erst allmählich Hörner, weil es, ohne taugliches Gebiß, nur mit dem Kopfe kämpfte und diese Kampflust erzeugte allmählich Hörner oder Geweihe; die Schnecke war Anfangs, wie andere Mollusken, ohne Fühlhörner, aber aus dem Bedürfniß, die ihr vorliegenden Gegenstände zu betasten, entstanden solche allmählich, das ganze Katzengeschlecht erhielt erst mit der Zeit, aus dem Bedürfniß, die Beute zu zerfleischen, Krallen, und aus dem Bedürfniß, diese beim Gehen zu schonen und zugleich nicht dadurch gehindert zu werden die Scheide der Krallen und deren Beweglichkeit; die Giraffe, im dürren graslosen Afrika, auf das Laub hoher Bäume angewiesen, streckte Vorderbeine und Hals so lange, bis sie ihre wunderliche Gestalt, von 20 Fuß Höhe vorn, erhielt. Und so geht er eine Menge Thierarten durch, sie nach demselben Princip entstehn lassend, wobei er den augenfälligen Einwurf nicht beachtet, daß ja die Thierspecies, über solche Bemühungen, ehe sie allmählich, im Lauf unzähliger Generationen, die zu ihrer Erhaltung nothwendigen Organe hervorgebracht hätte, aus Mangel daran inzwischen umgekommen und ausgestorben sein müßte. So blind macht eine aufgefaßte Hypothese. Diese hier ist jedoch durch eine sehr richtige und tiefe Auffassung der Natur entstanden, ist ein genialer Irrthum, der ihm, trotz aller darin liegenden Absurdität, noch Ehre macht. Das Wahre darin gehört ihm als Naturforscher an; er sah richtig, daß der Wille des Thiers das Ursprüngliche ist und dessen Organisation bestimmt hat. Das Falsche hingegen fällt dem zurückgebliebenen Zustand der Metaphysik in Frankreich zur Last, wo eigentlich noch immer Locke und sein schwacher Nachtreter Condillac herrschen, und deshalb die Körper Dinge an sich sind, die Zeit und der Raum Beschaffenheiten der Dinge an sich, und wohin die große so überaus folgenreiche Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, mithin auch alles in ihnen sich Darstellenden, noch nicht gedrungen ist. Daher konnte de Lamarck seine Konstruktion der Wesen nicht anders denken, als in der Zeit, durch Succession. Aus Deutschland hat Kants tiefe Einwirkung Irrthümer dieser Art, eben so wie die krasse, absurde Atomistik der Franzosen und die erbaulichen physikotheologischen Betrachtungen der Engländer auf immer verbannt. So wohlthätig und nachhaltig ist die Wirkung eines großen Geistes, selbst auf eine Nation, die ihn verlassen konnte, um Windbeuteln und Scharlatanen nachzulaufen. De Lamarck aber konnte nimmer auf

den Gedanken kommen, daß der Wille des Thiers, als Ding an sich, außer der Zeit liegen und im Sinne ursprünglicher sein könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier, ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet, diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehen seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Korporisationen, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen, so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches konsequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen, und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thiergestalten jeder Art, von der Mücke bis zum Elephanten, umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist dieses Urthier der Wille zum Leben, jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. Allerdings hat jede Thierspecies durch ihren eigenen Willen und nach Maaßgabe der Umstände, unter denen sie leben wollte, ihre Gestalt und Organisation bestimmt, jedoch nicht als ein Physisches in der Zeit, sondern als ein Metaphysisches außer der Zeit. Der Wille ist nicht aus der Erkenntniß hervorgegangen und diese, mit sammt dem Thiere, dagewesen, ehe der Wille sich einfand als ein bloßes Accidenz, ein Secundäres, ja Tertiäres, sondern der Wille ist das Erste, das Wesen an sich, seine Erscheinung (bloße Vorstellung im erkennenden Intellekt und dessen Formen Raum und Zeit) ist das Thier, ausgerüstet mit allen Organen, die den Willen, unter diesen speciellen Umständen zu leben, darstellen. Zu diesen Organen gehört auch der Intellekt, die Erkenntniß selbst, und ist, wie das Uebrige, der Lebensweise jedes Thieres genau angemessen; während de Lamarck erst aus ihr den Willen entstehen läßt.

Man betrachte die zahllosen Gestalten der Thiere. Wie ist doch jedes durchweg nur das Abbild seines Wollens, der sichtbare Ausdruck der Willensbestrebungen, die seinen Charakter ausmachen. Von dieser Verschiedenheit der Charaktere ist die der Gestalten bloß das Bild. Die reißenden, auf Kampf und Raub gerichteten Thiere stehen mit furchtbarem Gebiß und Klauen und mit starken Muskeln da; ihr Gesicht dringt in die Ferne, zumal wenn sie, wie Adler und Kondor, aus schwindelnder Höhe ihre Beute zu erspähen haben. Die furchtsamen, welche ihr Heil nicht im Kampfe, sondern in der Flucht zu suchen den Willen haben, sind, statt aller Waffen, mit leichten, schnellen Beinen und scharfem Gehör aufgetreten, welches beim furchtsamsten unter ihnen, dem Hasen, sogar die auffallende Verlängerung des äußern

Ohres erfordert hat. Dem Aeußern entspricht das Innere; die Fleischfresser haben kurze Gedärme, die Grasfresser lange, zu einem längern Assimilationsproceß, großer Muskelkraft und Irritabilität sind starke Respiration und rascher Blutumlauf, durch angemessene Organe repräsentirt, als nothwendige Bedingungen beigesellt, und ein Widerspruch ist nirgends möglich. Jedes besondere Streben des Willens stellt sich in einer besondern Modifikation der Gestalt dar. Daher bestimmte der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers; hat nun jene sich in schwer zugängliche Elemente, in ferne Schlupfwinkel, in Nacht und Dunkel zurückgezogen, so nimmt der Verfolger die dazu passende Gestalt an, und da ist keine so grotesk, daß nicht der Wille zum Leben, um seinen Zweck zu erreichen, darin aufträte. Um den Samen aus den Schuppen des Tannzapfens hervorzuziehen, kommt der Kreuzschnabel (Loxia curvirostra) mit dieser abnormen Gestalt seines Freßwerkzeugs. Die Reptilien in ihren Sümpfen aufzusuchen, kommen Sumpfvögel mit überlangen Beinen, überlangen Hälsen, überlangen Schnäbeln, die wunderlichsten Gestalten. Die Termiten auszugraben, kommt der vier Fuß lange Ameisenbär mit kurzen Beinen, starken Krallen und langer, schmaler, zahnloser, aber mit einer fadenförmigen, klebrigen Zunge versehenen Schnauze. Auf den Fischfang geht der Pelekan, mit monstrosem Beutel unter dem Schnabel, recht viele Fische darein zu packen. Die Schläfer der Nacht zu überfallen, fliegen Eulen aus, mit ungeheuer großen Pupillen, um im Dunkeln zu sehn, und mit ganz weichen Federn, damit ihr Flug geräuschlos sei und die Schläfer nicht wecke. Silurus, Gymnotus und Torpedo haben gar einen vollständigen elektrischen Apparat mitgebracht, die Beute zu betäuben, ehe sie solche erreichen können, wie auch zur Wehr gegen ihren Verfolger. Denn wo ein Lebendes athmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen*), und ein Jedes ist durchweg auf die Vernichtung eines Andern wie abgesehen und berechnet, sogar bis auf das Speciellste herab. Z. B. die Ichneumonen, unter

---

*) Im Gefühl dieser Wahrheit machte R. Owen, als er die vielen und zum Theil sehr großen, dem Rhinoceros an Größe gleichen fossilen marsupialia Australiens durchmustert hatte, schon 1842 den richtigen Schluß, es müsse auch ein gleichzeitiges großes Raubthier gegeben haben; dieses hat sich später bestätigt, indem er 1846 einen Theil des fossilen Schädels eines Raubthieres von der Größe des Löwen erhielt, welches er Thylacoleo genannt hat, d. i. bebeutelter Löwe, da es auch ein marsupiale ist. (S. Owen's lecture at the Government school of mines in dem Artikel „Palaeonthology“ in der Times 1860, Mai 19.)

den Insekten, legen, zum künftigen Futter ihrer Brut, ihre Eier in den Leib gewisser Raupen und ähnlicher Larven, welche sie hiezu mit einem Stachel anbohren. Nun haben die, welche auf frei herumkriechende Larven angewiesen sind, ganz kurze Stacheln, etwa von 1/8 Zoll; hingegen Pimpla manifestator, welche auf Chelostoma maxillosa angewiesen ist, deren Larve tief im Holze verborgen liegt, in welches jene nicht gelangen kann, hat einen Stachel von 2 Zoll Länge, und fast eben so lang hat ihn Ichneumon strobillae, die ihre Eier in Larven legt, welche in Tannzapfen leben; damit dringen diese bis zur Larve, stechen sie und legen ein Ei in die Wunde, dessen Produkt nachher diese Larve verzehrt. (Kirby and Spence, introduction to Entomology, Vol. I, p. 355.) Eben so deutlich zeigt sich bei den Verfolgten der Wille, ihrem Feinde zu entgehn, in der defensiven Armatur. Igel und Stachelschweine strecken einen Wald von Speeren in die Höhe. Geharnischt vom Kopfe bis zum Fuß, dem Zahn, dem Schnabel und der Klaue unzugänglich, treten Armadille, Schuppenthiere, Schildkröten auf, und eben so im Kleinen die ganze Klasse der Krustaceen. Andere haben ihren Schutz nicht im physischen Widerstande, sondern in der Täuschung des Verfolgers gesucht; so hat die Sepia sich mit dem Stoffe zu einer finstern Wolke versehen, die sie im Augenblicke der Gefahr um sich verbreitet; das Faulthier gleicht täuschend dem bemoosten Ast, der Laubfrosch dem Blatt, und eben so unzählige Insekten ihrem Aufenthalt; die Laus der Neger ist schwarz*); unser Floh ist es zwar auch, aber der hat sich auf seine weiten, regellosen Sprünge verlassen, als er zu ihnen den Aufwand eines so beispiellos kräftigen Apparats machte. — Die Anticipation aber, welche bei allen diesen Anstalten stattfindet, können wir uns faßlich machen an der, die sich bei den Kunsttrieben zeigt. Die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum ersten Mal eine Falle stellen. Und eben so auf der Defensive; das Insekt Bombyx tödtet, nach Latreille, mit seinem Stachel die Parnope, obgleich es sie nicht frißt, noch von ihr angegriffen wird, sondern weil diese späterhin ihre Eier in sein Nest legen und dadurch die Entwickelung seiner Eier hemmen wird, was es doch nicht weiß. In solchen Anticipationen bewährt sich wiederum die Idealität der Zeit, welche überhaupt stets hervortritt, sobald der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt. In der hier berührten, wie in manchen andern Rücksichten

*) Blumenbach, De hum. gen. variet. nat. p. 50. — Sömmering vom Neger, S. 8.

dienen die Kunsttriebe der Thiere und die physiologischen Funktionen sich gegenseitig zur Erläuterung, weil in beiden der Wille ohne Erkenntniß thätig ist.

Wie mit jedem Organ und jeder Waffe, zur Offensive oder Defensive, hat sich auch, in jeder Thiergestalt, der Wille mit einem Intellekt ausgerüstet, als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art; daher eben haben die Alten den Intellekt das ἡγεμονικον, d. h. den Wegweiser und Führer, genannt. Demzufolge ist der Intellekt allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen. Die Raubthiere brauchten und haben offenbar viel mehr, als die Grasfresser. Der Elephant und gewissermaaßen auch das Pferd machen eine Ausnahme, aber der bewunderungswürdige Verstand des Elephanten ist nöthig, weil, bei zweihundertjähriger Lebensdauer und sehr geringer Prolifikation, er für längere und sichere Erhaltung des Individuums zu sorgen hatte, und zwar in Ländern, die von den gierigsten, stärksten und behendesten Raubthieren wimmeln. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung als die Wiederkäuer; zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehen, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehn. Der außerordentliche Verstand der Affen war nöthig, theils weil sie, bei einer Lebensdauer, die selbst bei denen mittlerer Größe sich auf funfzig Jahre erstreckt, eine geringe Prolifikation haben, nämlich nur Ein Junges zur Zeit gebären; zumal aber weil sie Hände haben, denen ein sie gehörig benutzender Verstand vorstehen mußte, und auf deren Gebrauch sie angewiesen sind, sowohl bei ihrer Vertheidigung mittelst äußerer Waffen, wie Steine und Stöcke, als auch bei ihrer Ernährung, welche mancherlei künstliche Mittel verlangt und überhaupt ein geselliges und künstliches Raubsystem nöthig macht, mit Zureichen der gestohlenen Früchte von Hand zu Hand, Ausstellen von Schildwachen u. dgl. m. Hiezu kommt noch, daß dieser Verstand hauptsächlich ihrem jugendlichen Alter eigen ist, in welchem die Muskelkraft noch unentwickelt ist: z. B. der junge Pongo, oder Orang-Utan, hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel größere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre große Entwickelung erreicht hat und den Intellekt ersetzt, der demgemäß stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen; der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarirend für die künftige Muskelkraft ein. Diesen Hergang findet man ausführlich erörtert im Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens, 1841, woraus

ich die ganze hieher gehörige Stelle bereits beigebracht habe, im 2. Bande meines Hauptwerks am Schluß des 31. Kapitels, weshalb allein ich sie hier nicht wiederhole. — Im Allgemeinen erhebt, bei den Säugethieren, die Intelligenz sich stufenweise, von den Nagethieren*) zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubthieren, und endlich zu den Quadrumanen, und diesem Ergebniß der äußern Beobachtung entsprechend weist die Anatomie die stufenweise Entwickelung des Gehirns in derselben Ordnung nach. (Nach Flourens und Fr. Cuvier.)**) — Unter den Reptilien sind die Schlangen, welche sich sogar abrichten lassen, die klügsten, weil sie Raubthiere sind und, zumal die giftigen, sich langsamer als die übrigen fortpflanzen. — Wie hinsichtlich der physischen Waffe, so finden wir auch hier überall den Willen als das Prius, und sein Rüstzeug, den Intellekt, als das Posterius. Raubthiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben, sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiß und Klauen, auch mehr Verstand. Sogar hat der Fuchs was ihm an Muskelkraft und Stärke des Gebisses abgeht sogleich durch überwiegende Feinheit des Verstandes ersetzt. — Eine eigenthümliche Erläuterung unsers Satzes giebt der Fall des Vogels Dudu, auch Dronte, Didus ineptus, auf der Mauritius-Insel, dessen Geschlecht bekanntlich ausgestorben ist und der, wie schon sein lateinischer Specialname anzeigt, überaus dumm war, woraus eben sich Jenes erklärt; daher es scheint, daß die Natur in der Befolgung ihrer lex parsimoniae hier einmal zu weit gegangen sei und dadurch gewissermaaßen, wie oft am Individuum, hier an der Species, eine Mißgeburt zu Tage gefördert habe, die dann, eben als solche, nicht hat bestehen können. — Wenn, bei diesem Anlaß, Jemand die Frage aufwürfe, ob nicht auch den Insekten die

*) Uebrigens scheint die unterste Stelle den Nagethieren mehr aus Rücksichten a priori, als a posteriori gegeben zu sein, weil sie nämlich kleine, oder doch nur äußerst schwache Gehirnfalten haben; auf diese hätte man demnach zu viel Gewicht gelegt. Schafe und Kälber haben sie zahlreich und tief, was aber ist der Verstand? Der Biber hingegen unterstützt seinen Kunsttrieb gar sehr durch Intelligenz; selbst Kaninchen zeigen bedeutende Intelligenz, worüber das Nähere zu finden ist in dem schönen Buche von Leroy: Lettres philos. sur l'intelligence des animaux, lettre 3, pag. 43. Sogar aber geben die Ratten Beweise einer ganz außerordentlichen Intelligenz; merkwürdige Beispiele von dieser findet man zusammengestellt in der Quarterly review, Nr. 201, Jan.— March 1857, in einem eigenen Artikel, überschrieben Rats.

**) Auch unter den Vögeln sind die Raubthiere die klügsten, daher manche namentlich die Falken, sich in hohem Grade abrichten lassen.

Natur wenigstens so viel Verstand hätte ertheilen sollen, wie nöthig ist, um sich nicht in die Lichtflamme zu stürzen, so ist die Antwort: freilich wohl; nur war ihr nicht bekannt, daß die Menschen Lichte gießen und anzünden würden, und natura nihil agit frustra. Also bloß zu einer unnatürlichen Umgebung reicht der Verstand der Insekten nicht aus*).

Allerdings hängt überall die Intelligenz zunächst vom Cerebralsystem ab, und dieses steht in nothwendigem Verhältniß zum übrigen Organismus, daher kaltblütige Thiere bei weitem den warmblütigen und wirbellose den Wirbelthieren nachstehn. Aber eben der Organismus ist nur der sichtbar gewordene Wille, auf welchen, als das absolut Erste, stets Alles zurückweist, seine Bedürfnisse und Zwecke, in jeder Erscheinung, gegen das Maaß für die Mittel, und diese müssen unter einander übereinstimmen. Die Pflanze hat keine Apperception, weil sie keine Lokomotivität hat; denn wozu hätte jene ihr genützt, wenn sie nicht in Folge derselben das Gedeihliche zu suchen, das Schädliche zu fliehen vermochte? und umgekehrt konnte ihr die Lokomotivität nicht nutzen, da sie keine Apperception hatte, solche zu lenken. Daher tritt in der Pflanze die unzertrennliche Dyas von Sensibilität und Irritabilität noch nicht auf, sondern sie schlummern in ihrer Grundlage, der Reproduktionskraft, in welcher allein sich hier der Wille objektivirt. Die Sonnenblume, und jede Pflanze, will das Licht, aber ihre Bewegung zu ihm ist noch nicht getrennt von ihrer Wahrnehmung desselben, und beide fallen zusammen mit ihrem Wachsthum. — Im Menschen steht der den Uebrigen so sehr überlegene Verstand, unterstützt von der hinzugekommenen Vernunft (Fähigkeit der nichtanschaulichen Vorstellungen, d. i. Begriffe: Reflexion, Denkvermögen) doch eben nur im Verhältniß theils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Thiere weit übersteigen und sich ins Unendliche vermehren, theils zu seinem gänzlichen Mangel an natürlichen Waffen und natürlicher Bedeckung, und seiner verhältnißmäßig schwächern Muskelkraft, welche der der ihm an Größe gleichen Affen sehr weit nachsteht**), endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und langen Lebensdauer, welche sichere Erhaltung des Individuums forderten.

---

*) Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sclaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehen, — welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt.

**) Imgleichen zu seiner Unfähigkeit zur Flucht, da er im Lauf von allen vierfüßigen Säugethieren übertroffen wird.

Alle diese großen Forderungen mußten durch intellektuelle Kräfte gedeckt werden, daher sind diese hier so überwiegend. Ueberall aber finden wir den Intellekt als das Sekundäre, Untergeordnete, bloß den Zwecken des Willens zu dienen Bestimmte. Dieser Bestimmung getreu, bleibt er, in der Regel, allezeit in der Dienstbarkeit des Willens. Wie er sich dennoch, in einzelnen Fällen, durch ein abnormes Uebergewicht des cerebralen Lebens, davon losmacht, wodurch das rein objektive Erkennen eintritt, welches sich bis zum Genie steigert, habe ich im 3. Buche, dem ästhetischen Theile meines Hauptwerks, ausführlich gezeigt und später in den Parergis, Bd. 2, § 50—57, auch § 206 (in der 2. Auflage § 51—58, und § 210) erläutert.

Wenn wir nun, nach allen diesen Betrachtungen über die genaue Uebereinstimmung zwischen dem Willen und der Organisation jedes Thieres, und von diesem Gesichtspunkt aus, ein wohlgeordnetes osteologisches Kabinet durchmustern, so wird es uns wahrlich vorkommen, als sähen wir ein und dasselbe Wesen (jenes Urthier de Lamarck's, richtiger den Willen zum Leben) nach Maaßgabe der Umstände seine Gestalt verändern und aus derselben Zahl und Ordnung seiner Knochen, durch Verlängerung und Verkürzung, Verstärkung und Verkümmerung derselben, diese Mannigfaltigkeit von Formen zu Stande bringen. Jene Zahl und Ordnung der Knochen, welche Geoffroy Saint-Hilaire (principes de philosophie zoologique, 1830) das anatomische Element genannt hat, bleibt, wie er gründlich nachweist, in der ganzen Reihe der Wirbelthiere, dem Wesentlichen nach, unverändert, ist eine konstante Größe, ein zum Voraus schlechthin Gegebenes, durch eine unergründliche Nothwendigkeit unwiderruflich Festgesetztes, — dessen Unwandelbarkeit ich der Beharrlichkeit der Materie unter allen physischen und chemischen Veränderungen vergleichen möchte; ich werde sogleich darauf zurückkommen. Im Verein damit aber besteht die größte Wandelbarkeit, Bildsamkeit, Fügsamkeit dieser selben Knochen, in Hinsicht auf Größe, Gestalt und Zweck der Anwendung, und diese sehen wir mit ursprünglicher Kraft und Freiheit durch den Willen bestimmt werden, nach Maaßgabe der Zwecke, welche die äußern Umstände ihm vorschrieben: er macht daraus, was sein jedesmaliges Bedürfniß heischt. Will er als Affe auf den Bäumen umherklettern, so greift er alsbald mit vier Händen nach den Zweigen und streckt dabei Ulna nebst Radius unmäßig in die Länge, zugleich verlängert er das os coccygis zu einem ellenlangen Wickelschwanze, um sich damit an die Zweige zu hängen und von einem Ast zum andern zu schwingen. Hingegen werden jene selben Armknochen bis zur Unkenntlichkeit verkürzt, wenn er als

Krokodil im Schlamme kriechen, oder als Seehund schwimmen, oder als Maulwurf graben will, in welchem letztern Fall er den Metacarpus und die Phalangen zu unverhältnißmäßig großen Schaufelpfoten, auf Kosten aller übrigen Knochen, vergrößert. Aber will er als Fledermaus die Luft durchkreuzen, da werden nicht nur os humeri, radius und ulna auf unerhörte Weise verlängert, sondern die sonst so kleinen und untergeordneten Carpus, Metacarpus und Phalanges digitorum dehnen sich, wie in der Vision des heiligen Antonius, zu einer ungeheuern, den Leib des Thieres übersteigenden Länge aus, um die Flughäute dazwischen auszuspannen. Hat er, um die Kronen hoher Bäume Afrika's benagen zu können, sich als Giraffe, auf beispiellos hohe Vorderbeine gestellt, so werden dieselben, der Zahl nach stets unwandelbaren 7 Halswirbel, welche beim Maulwurf bis zur Unkenntlichkeit zusammengeschoben waren, jetzt dermaaßen verlängert, daß auch hier, wie überall, die Länge des Halses der der Vorderbeine gleichkommt, damit der Kopf auch zum Trinkwasser herabgelangen könne. Kann nun aber, wenn er als Elephant auftritt, ein langer Hals die Last des übergroßen, massiven und noch mit klafterlangen Zähnen beschwerten Kopfes unmöglich tragen, so bleibt solcher ausnahmsweise kurz, und als Nothhülfe wird ein Rüssel zur Erde gesenkt, der Futter und Wasser in die Höhe zieht und auch zu den Kronen der Bäume hinauflangt. Bei allen diesen Verwandlungen sehen wir, in Uebereinstimmung damit, zugleich den Schädel, das Behältniß der Intelligenz, sich ausdehnen, entwickeln, wölben, nach dem Maaße, als die mehr oder minder schwierige Art, den Lebensunterhalt herbeizuschaffen, mehr oder weniger Intelligenz erfordert, und die verschiedenen Grade des Verstandes leuchten dem geübten Auge aus den Schädelwölbungen deutlich entgegen.

Hiebei bleibt nun freilich jenes, oben als feststehend und unwandelbar erwähnte anatomische Element in sofern ein Räthsel, als es nicht innerhalb der teleologischen Erklärung fällt, die erst nach dessen Voraussetzung anhebt, indem, in vielen Fällen, das beabsichtigte Organ auch bei einer andern Zahl und Ordnung der Knochen hätte eben so zweckmäßig zu Stande kommen können. Man versteht z. B. wohl, warum der Schädel des Menschen aus 8 Knochen zusammengefügt ist, damit nämlich diese, mittelst der Fontanellen, sich bei der Geburt zusammenschieben können, aber warum das Hühnchen, welches sein Ei durchbricht, dieselbe Anzahl Schädelknochen haben müsse, sieht man nicht ein. Wir müssen daher annehmen, daß dies anatomische Element theils auf der Einheit und Identität des Willens zum Leben überhaupt beruhe, theils darauf, daß die Urformen der Thiere eine aus

der andern hervorgegangen sind (Parerga, Bd. 2, § 91 [2. Aufl. § 93]) und daher der Grundtypus des ganzen Stammes beibehalten wurde. Das anatomische Element ist es, was Aristoteles unter seiner *αναγκαια φυσις* versteht, und die Wandelbarkeit der Gestalten desselben, je nach den Zwecken, nennt er *την κατα λογον φυσιν* (Siehe Arist. de partibus animalium III, c. 2, sub finem: *πως δε της αναγκαιας φυσεως κ. τ. λ.*) und erklärt daraus, daß beim Hornvieh der Stoff zu den obern Schneidezähnen auf die Hörner verwendet ist; ganz richtig, da allein die ungehörnten Wiederkäuer, also Kameel und Moschusthier, die obern Schneidezähne haben, während sie allen gehörnten fehlen.

Sowohl die hier am Knochengerüste erläuterte genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Thieres, als auch die so bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird durch keine andere Erklärung, oder Annahme, auch nur entfernterweise so begreiflich, wie durch die schon anderweitig festgestellte Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung, mithin unter den Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, im Gehirne, — also die bloße Sichtbarkeit, Objektität des Willens. Denn unter dieser Voraussetzung muß Alles in und an ihm konspiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Thieres. Da kann nichts Unnützes, nichts Ueberflüssiges, nichts Fehlendes, nichts Zweckwidriges, nichts Dürftiges oder in seiner Art Unvollkommnes an ihm gefunden werden, sondern alles Nöthige muß dasein, genau so weit es nöthig ist, aber nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück. Hier hat nicht der Wille erst die Absicht gehegt, den Zweck erkannt, dann die Mittel ihm angepaßt und den Stoff besiegt, sondern sein Wollen ist unmittelbar auch der Zweck und unmittelbar das Erreichen; es bedurfte sonach keiner fremden, erst zu bezwingenden Mittel, hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und dasselbe. Daher steht der Organismus als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntniß erkünstelt wurde, zu vergleichen*).

*) Daher bietet der Anblick jeder Thiergestalt uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die so ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick, selbst der abenteuerlichsten Thiergestalt, es Dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der

Unsere Bewunderung der unendlichen Vollkommenheit und Zweckmäßigkeit in den Werken der Natur beruht im Grunde darauf, daß wir sie im Sinn unserer Werke betrachten. Bei diesen ist zuvörderst der Wille zum Werk und das Werk zweierlei; sodann liegen zwischen diesen beiden selbst noch zwei Andere: erstlich das dem Willen, an sich selbst genommen, fremde Medium der Vorstellung, durch welches er, ehe er sich hier verwirklicht, hindurchzugehn hat; und zweitens der dem hier wirkenden Willen fremde Stoff, dem eine ihm fremde Form aufgezwungen werden soll, welcher er widerstrebt, weil er schon einem andern Willen, nämlich seiner Naturbeschaffenheit, seiner forma substantialis, der in ihm sich ausdrückenden (Platonischen) Idee angehört: er muß also erst überwältigt werden, und wird im Innern stets noch widerstreben, so tief auch die künstliche Form eingedrungen sein mag. Ganz anders steht es mit den Werken der Natur, welche nicht, wie jene, eine mittelbare, sondern eine unmittelbare Manifestation des Willens sind. Hier wirkt der Wille in seiner Ursprünglichkeit, also erkenntnißlos: der Wille und das Werk sind durch keine sie vermittelnde Vorstellung geschieden: sie sind Eins. Und sogar der Stoff ist mit ihnen Eins, denn die Materie ist die bloße Sichtbarkeit des Willens. Deshalb finden wir hier die Materie von der Form völlig durchdrungen; vielmehr aber sind sie ganz gleichen Ursprungs, wechselseitig nur für einander da und insofern Eins. Daß wir sie auch hier, wie beim Kunstwerk, sondern, ist eine bloße Abstraktion. Die reine, absolut form- und beschaffenheitslose Materie, welche wir als den Stoff des Naturprodukts denken, ist bloß ein ens rationis und kann in keiner Erfahrung vorkommen. Der Stoff des Kunstwerks hingegen ist die empirische, mithin bereits geformte Materie. Identität der Form und Materie ist Charakter des Naturprodukts; Diversität beider, des Kunst-

---

Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. Von dieser Einheit war auch Goethe ergriffen, als der Anblick der Seeschnecken und Taschenkrebse zu Venedig ihn veranlaßte auszurufen: „was ist doch ein Lebendiges für ein köstliches, herrliches Ding! wie abgemessen zu seinem Zustande, wie wahr, wie seiend!" (Leben, Bd. 4, S. 223). Darum kann kein Künstler diese Gestalt richtig nachahmen, wenn er nicht viele Jahre hindurch sie zum Gegenstand seines Studiums gemacht hat und in den Sinn und Verstand derselben eingedrungen ist; außerdem sieht sein Werk aus, wie zusammengekleistert; es hat zwar alle Theile, aber ihm fehlt das sie verbindende und zusammenhaltende Band, der Geist der Sache, die Idee, welche die Objektität des ursprünglichen Willensaktes ist, der als diese Species sich darstellt.

produkts*). Weil beim Naturprodukt die Materie die bloße Sichtbarkeit der Form ist, sehen wir auch empirisch die Form als bloße Ausgeburt der Materie auftreten, aus dem Innern derselben hervorbrechend, in der Krystallisation, in vegetabilischer und animalischer generatio aequivoca, welche letztere, wenigstens bei den Epizoen, nicht zu bezweifeln ist**). — Aus diesem Grunde läßt sich auch annehmen, daß nirgends, auf keinem Planeten, oder Trabanten, die Materie in den Zustand endloser Ruhe gerathen werde, sondern die ihr inwohnenden Kräfte (d. h. der Wille, dessen bloße Sichtbarkeit sie ist) werden der eingetretenen Ruhe stets wieder ein Ende machen, stets wieder aus ihrem Schlaf erwachen, um als mechanische, physikalische, chemische, organische Kräfte ihr Spiel von Neuem zu beginnen, da sie allemal nur auf den Anlaß warten.

Wollen wir aber das Wirken der Natur verstehen, so müssen wir dies nicht durch Vergleichung mit unserm Wirken versuchen. Das wahre Wesen jeder Thiergestalt ist ein außer der Vorstellung, mithin auch ihren Formen Raum und Zeit, gelegener Willensakt, der eben deshalb kein Nach- und Nebeneinander kennt, sondern die untheilbarste Einheit hat. Erfaßt nun aber unsre cerebrale Anschauung jene Gestalt und zerlegt gar das anatomische Messer ihr Inneres, so tritt an das Licht der Erkenntniß, was ursprünglich und an sich dieser und ihren Gesetzen fremd ist, in ihr aber nun auch ihren Formen und Gesetzen gemäß sich darstellen muß. Die ursprüngliche Einheit und Untheilbarkeit jenes Willensakts, dieses wahrhaft metaphysischen Wesens, erscheint nun auseinandergezogen in ein Nebeneinander von Theilen und Nacheinander von Funktionen, die aber dennoch sich darstellen als genau verbunden, durch die engste Beziehung auf einander, zu wechselseitiger Hülfe und Unterstützung, als Mittel und Zweck gegenseitig. Der dies so apprehendirende Verstand geräth in Bewunderung über die tief durchdachte Anordnung der Theile und Kombination der Funktionen; weil er die Art, wie er die aus der Vielheit (welche seine Erkenntnißform erst herbeigeführt hat) sich wiederherstellende ursprüngliche Einheit gewahr wird, auch der Entstehung dieser Thierform unwill-

*) Es ist eine große Wahrheit, die Bruno ausspricht (de Immenso et Innumerabili 8, 10): „Ars tractat materiam alienam; natura materiam propriam. Ars circa materiam est; natura interior materiae.“ Noch viel ausführlicher behandelt er sie della causa, Dial. 3, p. 252 seqq. — Pag. 255 erklärt er die forma substantialis als die Form jedes Naturprodukts, welche dasselbe ist mit der Seele.

**) Also bewährt sich das dictum der Scholastik: materia appetit formam.

kürlich unterschiebt. Dies ist der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird, der demnach ein Wunder anstaunt, das er erst selbst geschaffen hat*). Es geht ihm (wenn ich eine so hohe Sache durch ein triviales Gleichniß erläutern darf) so, wie wenn er darüber erstaunt, daß alle Multiplikationsprodukte der 9 durch Addition ihrer einzelnen Ziffern wieder 9 geben, oder eine Zahl, deren Ziffern addirt 9 betragen, obschon er selbst im Decimalsystem das Wunder sich vorbereitet hat. — Das physikotheologische Argument läßt das Dasein der Welt in einem Verstande ihrem realen Dasein vorhergehen und sagt: wenn die Welt zweckmäßig sein soll, mußte sie als Vorstellung vorhanden sein, ehe sie ward. Ich aber sage, im Sinne Kants: wenn die Welt Vorstellung sein soll, so muß sie sich als ein Zweckmäßiges darstellen, und dieses tritt allererst in unserm Intellekt ein.

Aus meiner Lehre folgt allerdings, daß jedes Wesen sein eigenes Werk ist. Die Natur, die nimmer lügen kann und naiv ist wie das Genie, sagt geradezu Dasselbe aus, indem jedes Wesen an einem andern, genau seines Gleichen, nur den Lebensfunken anzündet und dann vor unsern Augen sich selbst macht, den Stoff dazu von außen, Form und Bewegung aus sich selbst nehmend, welches man Wachsthum und Entwickelung nennt. So steht auch empirisch jedes Wesen als sein eigenes Werk vor uns. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist.

Pflanzen-Physiologie.

Ueber die Erscheinung des Willens in Pflanzen rühren die Bestätigungen, welche ich anzuführen habe, hauptsächlich von Franzosen her, welche Nation eine entschieden empirische Richtung hat und nicht gern einen Schritt über das unmittelbar Gegebene hinausgeht. Zudem ist der Berichterstatter Cuvier, der, durch sein starres Beharren bei dem rein Empirischen, Anlaß gab zu dem berühmten Zwiespalt zwischen ihm und Geoffroy St. Hilaire. Es darf uns also nicht wundern, wenn wir hier nicht einer so entschiedenen Sprache begegnen, wie in den früher angeführten deutschen Zeugnissen, und jedes Zugeständniß mit behutsamer Zurückhaltung gemacht sehn.

Cuvier sagt in seiner Histoire des progrès des sciences natu-

relles depuis 1789 jusqu' à ce jour, Vol. 1. 1826. S. 245: „Die Pflanzen haben gewisse anscheinend von selbst entstehende (spontanés) Bewegungen, die sie unter gewissen Umständen zeigen, und welche denen der Thiere bisweilen so ähnlich sind, daß man wohl ihretwegen den Pflanzen eine Art Empfindung und Willen beilegen möchte, welches vorzüglich Diejenigen thun würden, die etwas Aehnliches in den Bewegungen der innern Theile der Thiere sehen wollen. So streben die Wipfel der Bäume stets nach der senkrechten Richtung, es sei denn, daß sie sich nach dem Lichte beugen. Ihre Wurzeln gehn dem guten Erdreich und der Feuchtigkeit nach und verlassen, um diese zu finden, den geraden Weg. Aus dem Einfluß äußerer Ursachen aber sind diese verschiedenen Richtungen nicht erklärlich, wenn man nicht auch eine innere Anlage annimmt, welche erregt zu werden fähig und von der bloßen Thätigkeitskraft in den unorganischen Körpern verschieden ist. — — — — — — Decandolle hat merkwürdige Versuche gemacht, die ihm in den Pflanzen eine Art Gewohnheit dargethan haben, welche durch künstliche Beleuchtung erst nach einer gewissen Zeit überwunden wird. Pflanzen, in einem von Lampen fortwährend erleuchteten Keller eingeschlossen, hörten darum in den ersten Tagen nicht auf, sich beim Eintritt der Nacht zu schließen und am Morgen zu öffnen. Und so giebt es noch andere Gewohnheiten, welche die Pflanzen annehmen und ablegen können. Die Blumen, welche sich bei nassem Wetter schließen, bleiben, wenn es zu lange anhält, endlich offen. Als Herr Desfontaines eine Sensitive im Wagen mit sich führte, zog sie sich, auf das Rütteln, Anfangs zusammen, aber endlich dehnte sie sich wieder aus, wie bei voller Ruhe. Also wirken auch hier Licht, Nässe u. s. w. bloß Kraft einer innern Anlage, welche, durch die Ausübung solcher Thätigkeit selbst aufgehoben oder verändert werden kann, und die Lebenskraft der Pflanzen ist, wie die der Thiere, der Ermüdung und Erschöpfung unterworfen. Das Hedysarum gyrans ist sonderbar ausgezeichnet durch die Bewegungen, die es bei Tag und Nacht mit seinen Blättern macht, ohne dazu irgend eines Anlasses zu bedürfen. Wenn im Pflanzenreich irgend eine Erscheinung täuschen und an die freiwilligen Bewegungen der Thiere erinnern kann, so ist es sicherlich diese. Broussonet, Silvestre, Cels und Halle haben sie ausführlich beschrieben und gezeigt, daß ihre Thätigkeit allein vom guten Zustande der Pflanze abhängt."

Im 3. Bande desselben Werkes (1828) S. 166 sagt Cuvier: „Herr Dutrochet fügt physiologische Betrachtungen hinzu, in Folge von Versuchen, die er selbst angestellt hat und welche, seiner Meinung

nach, beweisen, daß die Bewegungen der Pflanzen spontan sind, d. h. von einem innern Princip abhängen, welches den Einfluß äußerer Agentien unmittelbar empfängt. Weil er jedoch Anstand nimmt, den Pflanzen Sensibilität beizulegen, so setzt er an die Stelle dieses Worts Nervimotilität." — Ich muß hiebei bemerken, daß, was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, wenn näher untersucht, allemal hinausläuft auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. — Von der Gewalt des Dranges dieser Spontaneität, auch in Pflanzen, überliefert uns ein denkwürdiges Beispiel der Cheltenham Examiner, welches die Times vom 2. Juni 1841 wiederholen: „Am letzten Donnerstage haben, in einer unserer volkreichsten Gassen, drei oder vier große Pilze eine Heldenthat ganz neuer Art vollbracht, indem sie, in ihrem eifrigen Streben nach dem Durchbruch in die sichtbare Welt, einen großen Pflasterstein wirklich herausgehoben haben."

In den Mém. de l'acad. d. sciences de l'année 1821, Vol. 5, Par. 1826, sagt Cuvier S. 171: „Seit Jahrhunderten forschen die Botaniker nach, warum ein keimendes Korn, in welche Lage auch immer man es gebracht habe, stets die Wurzel nach unten, den Stengel nach oben sende. Man hat es der Feuchtigkeit, der Luft, dem Licht zugeschrieben, aber keine dieser Ursachen erklärt es. Herr Dutrochet hat Saamenkörner in Löcher gebracht, welche in den Boden eines mit feuchter Erde gefüllten Gefäßes gebohrt waren, und dieses an den Balken eines Zimmers gehängt. Nun sollte man denken, daß der Stengel nach unten gewachsen wäre, aber keineswegs. Die Wurzeln senkten sich in die Luft herab und die Stengel verlängerten sich durch die feuchte Erde hindurch, bis sie deren obere Fläche durchdringen konnten. Nach Herrn Dutrochet nehmen die Pflanzen ihre Richtung vermöge eines innern Princips und keineswegs durch die Anziehung der Körper, zu welchen sie sich begeben. An der Spitze einer auf einem Zapfen vollkommen beweglichen Nadel hat man ein Mistelkorn befestigt und zum Keimen gebracht, in deren Nähe aber ein Brettchen gestellt; das Korn richtete bald seine Wurzeln nach dem Brettchen hin und in fünf Tagen hatten sie es erreicht, ohne daß die Nadel die geringste Bewegung angenommen hätte. — Zwiebel- und Lauch-Stengel mit ihren Bulben, an finstern Orten niedergelegt, richten sich auf, wiewohl langsamer als im Hellen; sogar im Wasser niedergelegt richten sie sich auf, welches hinlänglich beweist, daß weder Luft noch Feuchtig-

keit ihnen ihre Richtung ertheilen." — C. H. Schultz, in seiner von der Acad. des sciences 1839 gekrönten Preisschrift, sur la circulation dans les plantes, sagt jedoch, er habe Saamenkörner in einem finstern Kasten, mit Löchern unten, keimen lassen und, durch einen unter dem Kasten angebrachten, das Sonnenlicht reflektirenden Spiegel, bewirkt, daß die Pflanzen in umgekehrter Richtung, Krone unten, Wurzel oben, vegetirten.

Im Dictionn. d. sciences naturelles, Artikel Animal, heißt es: „Wenn die Thiere im Aufsuchen ihrer Nahrung Begierde und in der Auswahl derselben Unterscheidungsvermögen an den Tag legen, so sieht man die Wurzeln der Pflanzen ihre Richtung nach der Seite nehmen, wo die Erde am saftreichsten ist, sogar in den Felsen die kleinsten Spalten, die etwas Nahrung enthalten können, aufsuchen, ihre Blätter und Zweige richten sich sorgfältig nach der Seite, wo sie am meisten Luft und Licht finden. Beugt man einen Zweig so, daß die obere Fläche seiner Blätter nach unten kommt, so verdrehen sogar die Blätter ihre Stengel, um in die Lage zurückzukommen, welche der Ausübung ihrer Funktionen am günstigsten ist (d. h. die glatte Seite oben). Weiß man gewiß, daß dies ohne Bewußtsein vor sich geht?"

F. J. C. Meyen, der, im 3. Bande seines „Neuen Systems der Pflanzenphysiologie", 1839, dem Gegenstande unsrer gegenwärtigen Betrachtung ein sehr ausführliches Kapitel, betitelt „von den Bewegungen und der Empfindung der Pflanzen", gewidmet hat, sagt daselbst, S, 585: „Man sieht nicht selten, daß Kartoffeln in tiefen und dunkeln Kellern, gegen den Sommer zu, Stengel treiben, welche sich stets den Oeffnungen zuwenden, durch welche das Licht in den Keller fällt, und so lange fortwachsen, bis daß sie den Ort erreichen, der unmittelbar beleuchtet wird. Man hat dergleichen Stengel der Kartoffel von 20 Fuß Länge beobachtet, während diese Pflanze sonst, selbst unter den günstigsten Verhältnissen, kaum 3—4 Fuß hohe Stengel treibt. Es ist interessant, den Weg genauer zu betrachten, welchen der Stengel einer solchen im Dunkeln wachsenden Kartoffeln nimmt, um endlich das Lichtloch zu erreichen. Der Stengel versucht, sich dem Lichte auf dem kürzesten Wege zu nähern; da er aber nicht fest genug ist, um ohne Unterstützung quer durch die Luft zu wachsen, so fällt er zu Boden und kriecht auf diese Weise bis zur nächsten Wand, an welcher er alsdann emporsteigt." Auch dieser Botaniker wird, a. a. O. S. 576, durch seine Thatsachen zu dem Ausspruch veranlaßt: „wenn wir die freien Bewegungen der Oscillatorien und anderer niederer

Pflanzen betrachten, so bleibt wohl nichts übrig, als diesen Geschöpfen eine Art von Willen zuzuerkennen."

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag, hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. Sehr artige Versuche hierüber, besonders mit Ampelopsis quinquefolia giebt Ths. Andrew Knight in der philos. Transact. of 1812, welche sich übersetzt finden in der Bibliothèque Britannique, section sciences et arts, Vol. 52, — wiewohl er seinerseits bestrebt ist, die Sache mechanisch zu erklären und nicht zugeben will, daß es eine Willensäußerung sei. Ich berufe mich auf seine Experimente, nicht auf sein Urtheil. Man sollte mehrere stützenlose Rankenpflanzen im Kreise um einen Stamm pflanzen und sehen, ob sie nicht alle centripetal dahin kröchen. -- Ueber diesen Gegenstand hat Dutrochet, am 6. Novbr. 1843, in der Académie des sciences einen Aufsatz vorgetragen, sur les mouvements révolutifs spontanés chez les végétaux, welcher, seiner großen Weitschweifigkeit ungeachtet, sehr lesenswerth und in dem compte rendu des séances de l'acad, d. sc. November-Heft 1843 abgedruckt ist. Das Resultat ist, daß bei Pisum sativum (grüne Erbsen), Bryonia alba und Cucumis sativus (Gurke), die Blattstengel, welche den Cirrus (la vrille) tragen, eine sehr langsame Cirkelbewegung in der Luft beschreiben, welche, je nach der Temperatur, in 1 bis 3 Stunden eine Ellipse vollendet, und mittelst welcher sie, aufs Gerathewohl, die festen Körper suchen, um welche, wenn sie solche antreffen, der Cirrus sich wickelt und jetzt die Pflanze, als welche für sich allein nicht stehn kann, trägt. — Sie machen es also, nur viel langsamer, wie die augenlosen Raupen, die mit dem Oberleibe Kreise in der Luft beschreiben, ein Blatt suchend. — Auch über andere Pflanzenbewegungen bringt, in obigem Aufsatz, Dutrochet Manches bei, z. B. daß Stylidium graminifolium, in Neuholland, in der Mitte der Korolle eine Säule hat, welche die Antheren und das Stigma trägt und sich abwechselnd einbiegt und wieder aufrichtet. Diesem verwandt ist, was Treviranus, in seinem Buche „die Erscheinungen und Gesetze des organ. Lebens", Bd. 1, S. 173, beibringt: „so neigen sich, bei Parnassia palustris und Ruta graveolens, die Staubfäden einer nach dem andern, bei Saxifraga tridactylites paarweise, zum Stigma, und richten sich in gleicher Ordnung wieder auf." — Ueber den obigen Gegenstand aber heißt es ebendaselbst, kurz vorher: „Die allgemeinsten

der vegetabilischen Bewegungen, die freiwillig zu sein scheinen, sind das Hinziehen der Zweige und der obern Seite der Blätter nach dem Lichte und nach feuchter Wärme, und das Winden der Schlingpflanzen um eine Stütze. Besonders in der letztern Erscheinung äußert sich etwas den Bewegungen Aehnliches der Thiere. Die Schlingepflanze beschreibt zwar, sich selbst überlassen, bei ihrem Wachsthum, mit den Spitzen der Zweige Kreise, und erreicht, vermöge dieser Art des Wachsthums, einen Gegenstand, der in ihrer Nähe ist. Allein es ist doch keine bloß mechanische Ursache, was sie veranlaßt, ihr Wachsthum der Gestalt des Gegenstandes, zu welchem sie gelangt, anzupassen. Die Cuscuta windet sich nicht um Stützen jeder Art, nicht um thierische Theile, todte, vegetabilische Körper, Metalle und andre unorganische Materie, sondern nur um lebende Pflanzen, und auch nicht um Gewächse jeder Art, z. B. nicht um Moose, sondern nur um solche, woraus sie, durch ihre Papillen, die ihr angemessene Nahrung ziehen kann, und von diesen wird sie schon in einiger Entfernung angezogen." — Besonders zur Sache aber ist folgende specielle Beobachtung, mitgetheilt in Farmer's Magazine, und unter dem Titel vegetable instinct wiederholt in den Times vom 13. Juli 1848: „Wenn an eine beliebige Seite des Stengels eines jungen Kürbisses, oder der großen Gartenerbsen, innerhalb 6 Zoll Entfernung, eine Schaale mit Wasser gestellt wird, so wird, im Verlaufe der Nacht, der Stengel sich dieser nähern und am Morgen mit einem seiner Blätter auf dem Wasser schwimmend gefunden werden. Diesen Versuch kann man allnächtlich fortsetzen, bis die Pflanze anfängt in die Frucht zu schießen. — Wird ein Stecken innerhalb 6 Zoll Entfernung von einem jungen convolvolus aufgestellt, so wird dieser ihn finden, auch wenn man täglich die Stelle des Steckens wechselt. Hat er sich um den Stecken ein Stück weit hinaufgewunden, und man wickelt ihn ab und windet ihn in entgegengesetzter Richtung wieder um den Stecken, so wird er in seine ursprüngliche Stellung zurückkehren, oder im Streben danach sein Leben lassen. Dennoch aber, wenn zwei dieser Pflanzen, ohne einen Stecken, darum sie sich winden könnten, nahe an einander wachsen, so wird eine von ihnen die Richtung ihrer Spirale ändern und sie werden sich um einander wickeln. — Duhamel legte einige welsche Bohnen in einen mit feuchter Erde gefüllten Cylinder; nach kurzer Zeit fingen sie an zu keimen und trieben natürlich die plumula aufwärts zum Lichte und die radicula abwärts in den Boden. Nach wenigen Tagen wurde der Cylinder um ein Viertel seines Umfanges gedreht, und dies wieder und nochmals, bis der Cylinder ganz herum-

gekommen war. Nun wurden die Bohnen aus der Erde genommen, wo es sich fand, daß Beides, plumula und radicula, sich bei der Umwälzung gebogen hatten, um sich derselben anzupassen, die eine sich bemühend senkrecht aufzusteigen, die andre abwärts zu gehn, wodurch sie eine vollkommene Spirale gebildet hatten. Aber wiewohl das natürliche Streben der Wurzeln abwärts geht, so werden sie doch, wenn der Boden unten trocken ist und irgend eine feuchte Substanz höher liegt, aufwärts steigen, diese zu erreichen."

In Frorieps Notizen, Jahrg. 1833, Nr. 832 steht ein kurzer Aufsatz über Lokomotivität der Pflanzen: im schlechten Erdreich, dem guten nahe stehend, senken manche Pflanzen einen Zweig in das gute, nachher verdorrt die ursprüngliche Pflanze, aber der Zweig gedeiht und wird jetzt selbst die Pflanze. Mittelst dieses Vorgangs ist eine Pflanze von einer Mauer herabgeklettert.

In derselben Zeitschrift, Jahrg. 1835, Nr. 981 findet man die Uebersetzung einer Mittheilung des Prof. Daubeny zu Oxford (aus dem Edinb. new philos. Journ. Apr.—Jul. 1835), der durch neue und sehr sorgfältige Versuche es gewiß macht, daß die Pflanzenwurzeln, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, die Fähigkeit haben, unter den ihrer Oberfläche dargebotenen erdigen Stoffen eine Wahl zu treffen.

Endlich will ich nicht unbemerkt lassen, daß schon Platon den Pflanzen Begierden, επιθυμιας, also Willen beilegt. (Tim. q. 403. Bip.) Ich habe jedoch die Lehren der Alten über diesen Gegenstand bereits erörtert in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 23, welches Kapitel überhaupt als Ergänzung des gegenwärtigen zu benutzen ist.

Das Zögern nnd die Zurückhaltung, mit der wir die hier angeführten Schriftsteller daran gehen sehen, den sich nun doch einmal empirisch kund gebenden Willen den Pflanzen zuzuerkennen, entspringt daraus, daß auch sie befangen sind in der alten Meinung, daß Bewußtsein Erforderniß und Bedingung des Willens sei, jenes aber haben die Pflanzen offenbar nicht. Daß der Wille das Primäre und daher von der Erkenntniß, mit welcher, als dem Sekundären, erst das Bewußtsein eintritt, unabhängig sei, ist ihnen nicht in den Sinn gekommen. Von der Erkenntniß, oder Vorstellung haben die Pflanzen bloß ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst, denn er, als das Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. Man kann, realistisch verfahrend und demnach vom Objektiven ausgehend, auch sagen: Das, was in der vegetabilischen Natur und dem thierischen Organismus lebt und treibt, wenn es sich, auf der Stufenleiter der Wesen, allmählich so weit

gesteigert hat, daß das Licht der Erkenntniß unmittelbar darauf fällt, stellt sich, im nunmehr entstandenen Bewußtsein, als Wille dar und wird hier unmittelbarer, folglich besser, als irgendwo sonst erkannt, welche Erkenntniß daher den Schlüssel zum Verständniß alles tiefer Stehenden abgeben muß. Denn in ihr ist das Ding an sich durch keine andere Form mehr verhüllt, als allein durch die der unmittelbarsten Wahrnehmung. Diese unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den innern Sinn genannt hat. An sich ist der Wille wahrnehmungslos und bleibt es im unorganischen und im Pflanzenreiche. Wie die Welt trotz der Sonne finster bliebe, wenn keine Körper da wären, das Licht derselben zurückzuwerfen, oder wie die Vibration einer Saite der Luft und selbst irgend eines Resonanzbodens bedarf, um zum Klange zu werden, so wird der Wille erst durch den Zutritt der Erkenntniß sich seiner selbst bewußt: die Erkenntniß ist gleichsam der Resonanzboden des Willens und der dadurch entstehende Ton das Bewußtsein. Dieses Sich-seiner-selbst-bewußtwerden des Willens hat man dem sogenannten innern Sinn zugeschrieben, weil es unser erstes und unmittelbares Erkennen ist. Das Objekt dieses innern Sinnes können bloß die verschiedenartigen Regungen des eigenen Willens sein, denn das Vorstellen kann nicht selbst wieder wahrgenommen werden, sondern höchstens nur in der vernünftigen Reflexion, dieser zweiten Potenz der Vorstellung, also in abstracto, nochmals zum Bewußtsein kommen. Daher denn auch das einfache Vorstellen (Anschauen) zum eigentlichen Denken, d. h. dem Erkennen in abstrakten Begriffen, sich verhält wie das Wollen an sich zum Innewerden dieses Wollens, d. i. dem Bewußtsein. Deshalb tritt ganz klares und deutliches Bewußtsein des eigenen, wie des fremden Daseins erst mit der Vernunft (dem Vermögen der Begriffe) ein, welche den Menschen über das Thier so hoch erhebt, wie das bloß anschauende Vorstellungsvermögen dieses über die Pflanze. Was nun, wie diese, keine Vorstellung hat, nennen wir bewußtlos und denken es als vom Nichtseienden wenig verschieden, indem es sein Dasein eigentlich nur im fremden Bewußtsein, als dessen Vorstellung, habe. Dennoch fehlt ihm nicht das Primäre des Daseins, der Wille, sondern bloß das Sekundäre; aber uns scheint ohne dieses das Primäre, welches doch das Sein des Dinges an sich ist, in nichts überzugehen. Ein bewußtloses Dasein wissen wir unmittelbar nicht deutlich vom Nichtsein zu unterscheiden, obwohl der tiefe Schlaf uns die eigene Erfahrung darüber giebt.

Erinnern wir uns aus dem vorhergehenden Abschnitte, daß bei

den Thieren das Erkenntnißvermögen, wie jedes andere Organ, nur zum Behuf ihrer Erhaltung eingetreten ist und daher in genauem und unzählige Stufen zulassendem Verhältniß zu den Bedürfnissen jeder Thierart steht, dann werden wir begreifen, daß die Pflanze, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, endlich gar keiner Erkenntniß mehr bedarf. Dieserhalb eben ist, wie ich oft gesagt habe, das Erkennen, wegen der dadurch bedingten Bewegung auf Motive, der wahre und die wesentliche Grenze bezeichnende Charakter der Thierheit. Wo diese aufhört, verschwindet die eigentliche Erkenntniß, deren Wesen uns aus eigener Erfahrung so wohl bekannt ist, und wir können uns, von diesem Punkt an, das den Einfluß der Außenwelt auf die Bewegungen der Wesen Vermittelnde nur noch durch Analogie faßlich machen. Hingegen bleibt der Wille, den wir als die Basis und den Kern jedes Wesens erkannt haben, stets und überall, einer und derselbe. Auf der niedrigeren Stufe der Pflanzenwelt, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus, vertritt nun, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen dieses überall vorhandenen Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz und zuletzt im Unorganischen physische Einwirkung überhaupt, die Stelle der Erkenntniß, und stellt sich, wenn die Betrachtung, wie hier, von oben herabschreitet, als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr blos Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen, allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden, und wenn freilich meistentheils diese Bewegung mit der ihres Wachsthums zusammenfällt, wie die Rotation des Mondes mit seinem Umlauf, so ist sie darum doch nicht weniger, als eben diese, vorhanden, und die Richtung jenes Wachsens wird durch das Licht eben so, wie eine Handlung durch ein Motiv, bestimmt und planmäßig modifizirt, desgleichen bei den rankenden, sich anklammernden Pflanzen durch die vorgefundene Stütze, deren Ort und Gestalt. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellekts erforderten, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz, deren Unterschied von der Erkenntniß ich so aussprechen möchte, daß bei der Erkenntniß das als Vorstellung sich darstellende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt deutlich

von einander gesondert bleiben, und zwar um so deutlicher, je vollkommner der Intellekt ist; — bei der bloßen Empfänglichkeit für Reiz hingegen das Empfinden des Reizes von dem dadurch veranlaßten Wollen nicht mehr zu unterscheiden ist und beide in Eins verschmelzen. Endlich in der unorganischen Natur hört auch die Empfänglichkeit für Reiz auf, deren Analogie mit der Erkenntniß nicht zu verkennen ist; es bleibt jedoch verschiedenartige Reaktion jedes Körpers auf verschiedenartige Einwirkung; diese stellt sich nun, für den von oben herabschreitenden Gang unsrer Betrachtung, auch hier noch als Surrogat der Erkenntniß dar. Reagirt der Körper verschieden, so muß auch die Einwirkung verschieden sein und eine verschiedene Affektion in ihm hervorrufen, die, in aller ihrer Dumpfheit, doch noch entfernte Analogie mit der Erkenntniß hat. Wenn also z. B. eingeschlossenes Wasser endlich einen Durchbruch findet, den es begierig benutzt, tumultuarisch dahin sich drängend, so erkennt es ihn allerdings nicht, so wenig als die Säure das hinzugetretene Alkali, für welches sie das Metall fahren läßt, wahrnimmt, oder die Papierflocke den geriebenen Bernstein, zu welchem sie springt, aber dennoch müssen wir eingestehn, daß Das, was in allen diesen Körpern so plötzliche Veränderungen veranlaßt, noch immer eine gewisse Aehnlichkeit haben muß mit Dem, was in uns vorgeht, wenn ein unerwartetes Motiv eintritt. Früher haben Betrachtungen dieser Art mir gedient, den Willen in allen Dingen nachzuweisen, jetzt aber stelle ich sie an, um zu zeigen, zu welcher Sphäre gehörig die Erkenntniß sich darstellt, wenn man sie nicht, wie gewöhnlich, von Innen aus, sondern realistisch, von einem außer ihr selbst gelegenen Standpunkt, als ein Fremdes betrachtet, also den objektiven Gesichtspunkt für sie gewinnt, der zur Ergänzung des subjektiven von höchster Wichtigkeit ist. Wir sehen, daß sie alsdann sich darstellt als das Medium der Motive, d. i. der Kausalität auf erkennende Wesen, also als Das, was die Veränderungen von außen empfängt, auf welche die von innen erfolgen muß, das Vermittelnde zwischen beiden. Auf dieser schmalen Linie nun schwebt die Welt als Vorstellung, d. h. diese ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt, die als solche nirgends in Gehirnen vorhanden sein kann, so wenig wie die Träume, als welche, für die Zeit ihrer Dauer, eben so dastehen. Was dem Thier und dem Menschen die Erkenntniß als Medium der Motive leistet, Dasselbe leistet den Pflanzen die Empfänglichkeit für Reiz, den unorganischen Körpern die für Ursachen jeder Art, und genau genommen ist das Alles bloß dem Grade nach verschieden. Denn ganz allein in Folge

davon, daß beim Thier, nach Maaßgabe seiner Bedürfnisse, die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke sich gesteigert hat bis dahin, wo zu ihrem Behuf ein Nervensystem und Gehirn sich entwickeln muß, entsteht, als eine Funktion dieses Gehirns, das Bewußtsein und in ihm die objektive Welt, deren Formen (Zeit, Raum, Kausalität) die Art sind, wie diese Funktion vollzogen wird. Wir finden also die Erkenntniß ursprünglich ganz auf das Subjektive berechnet, bloß zum Dienste des Willens bestimmt, folglich ganz sekundärer und untergeordneter Art, ja, gleichsam nur per accidens eintretend als Bedingung der auf der Stufe der Thierheit nothwendig gewordenen Einwirkung bloßer Motive, statt der Reize. Das bei dieser Gelegenheit eintretende Bild der Welt in Raum und Zeit ist bloß der Plan, auf welchem die Motive als Zwecke sich darstellen, es bedingt auch den räumlichen und kausalen Zusammenhang der angeschauten Objekte unter einander, ist aber dennoch bloß das Vermittelnde zwischen dem Motiv und dem Willensakt. Welch ein Sprung wäre es nun, dieses Bild der Welt, welches auf solche Art, accidentell, im Intellekt, d. i. der Gehirnfunktion thierischer Wesen, entsteht, indem die Mittel zu ihren Zwecken sich ihnen darstellen und so einer solchen Ephemere ihr Weg auf ihrem Planeten sich aufhellt, — dieses Bild, sage ich, dieses bloße Gehirnphänomen, für das wahre letzte Wesen der Dinge (Ding an sich) und die Verkettung seiner Theile für die absolute Weltordnung (Verhältnisse der Dinge an sich) zu halten, und anzunehmen, daß jenes Alles auch unabhängig vom Gehirn vorhanden wäre! Diese Annahme muß uns hier als im höchsten Grade übereilt und vermessen erscheinen, und doch ist sie der Grund und Boden, worauf alle Systeme des Vorkantischen Dogmatismus aufgebaut werden, denn sie ist die stillschweigende Voraussetzung aller ihrer Ontologie, Kosmologie und Theologie, wie auch aller aeternarum veritatum, worauf sie sich dabei berufen. Jener Sprung nun aber wurde stets stillschweigend und unbewußt gemacht; ihn uns zum Bewußtsein gebracht zu haben, ist eben Kants unsterbliche Leistung.

Durch unsre gegenwärtige realistische Betrachtungsweise gewinnen wir also hier unerwartet den objektiven Gesichtspunkt für Kants große Entdeckungen und kommen auf dem Wege empirisch-physiologischer Betrachtung dahin, von wo seine transscendental-kritische ausgeht. Diese nämlich nimmt zu ihrem Standpunkt das Subjektive und betrachtet das Bewußtsein als ein Gegebenes, aber aus diesem selbst und seiner a priori gegebenen Gesetzlichkeit erlangt sie das Resultat, daß, was darin vorkommt, nichts weiter, als bloße Erscheinung,

sein kann. Wir hingegen sehen von unserm realistischen, äußern, das Objektive, die Naturwesen, als das schlechthin Gegebene nehmenden Standpunkt aus, was der Intellekt seinem Zweck und Ursprung nach ist und zu welcher Klasse von Phänomen er gehört; daraus erkennen wir (in sofern a priori), daß er auf bloße Erscheinungen beschränkt sein muß, und daß, was in ihm sich darstellt, immer nur ein hauptsächlich subjektiv Bedingtes, also ein mundus phaenomenon sein kann, nebst der ebenfalls subjektiv bedingten Ordnung des Nexus der Theile desselben, nie aber ein Erkennen der Dinge nach dem, was sie an sich sein und wie sie an sich zusammenhängen mögen. Wir haben nämlich im Zusammenhange der Natur das Erkenntnißvermögen als ein Bedingtes gefunden, dessen Aussagen eben deshalb keine unbedingte Gültigkeit haben können. Nach dem Studium der Kritik der reinen Vernunft, welcher unser Standpunkt wesentlich fremd ist, muß es Dem, der sie verstanden hat, doch noch vorkommen, als habe die Natur den Intellekt absichtlich zu einem Vexierspiegel bestimmt und spiele Versteck mit uns. Wir aber sind jetzt auf unserm realistisch-objektiven Wege, d. h. ausgehend von der objektiven Welt als dem Gegebenen zu demselben Resultat gelangt, welches Kant auf dem idealistisch-subjektiven Wege, d. h. durch Betrachtung des Intellekts selbst, wie er das Bewußtsein konstituirt, erhielt, und da hat sich uns ergeben, daß die Welt als Vorstellung auf der schmalen Linie schwebt zwischen der äußern Ursache (Motiv) und der hervorgerufenen Wirkung (Willensakt) bei erkennenden (thierischen) Wesen, bei welchen das deutliche Auseinandertreten beider erst anfängt. Ita res accendent lumina rebus. Erst durch dieses Erreichen auf zwei ganz entgegengesetzten Wegen erhält das große von Kant erlangte Resultat seine volle Deutlichkeit, und sein ganzer Sinn wird klar, indem es so von zwei Seiten beleuchtet erscheint. Unser objektiver Standpunkt ist ein realistischer und daher bedingter, sofern er, die Naturwesen als gegeben nehmend, davon absieht, daß ihre objektive Existenz einen Intellekt voraussetzt, in welchem zunächst sie als dessen Vorstellung sich finden; aber Kants subjektiver und idealistischer Standpunkt ist ebenfalls bedingt, sofern er von der Intelligenz ausgeht, welche doch selbst die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge von deren Entwickelung bis zu thierischen Wesen sie allererst eintreten kann. — Diesen unsern realistisch-objektiven Standpunkt festhaltend kann man Kants Lehre auch so bezeichnen, daß nachdem Locke, um die Dinge an sich zu erkennen, von den Dingen, wie sie erscheinen, den Antheil der Sinnesfunktionen, unter dem Namen der sekundären Eigenschaften, abgezogen

hatte, Kant mit unendlich größerm Tiefsinn, den ungleich beträchtlichern Antheil der Gehirnfunktion abzog, welcher eben die primären Eigenschaften Locke's befaßt. Ich aber habe hier nur noch gezeigt, warum das Alles sich so verhalten muß, indem ich die Stelle nachwies, die der Intellekt im Zusammenhange der Natur einnimmt, wenn man, realistisch, vom Objektiven als dem Gegebenen ausgeht, dabei aber den allein ganz unmittelbar bewußten Willen, dieses wahre που στω der Metaphysik, zum Stützpunkte nimmt als das ursprünglich Reale, von welchem alles Andere nur die Erscheinung ist. Dieses zu ergänzen dient noch Folgendes.

Oben erwähnte ich, daß, wo Erkenntniß Statt findet, das als Vorstellung auftretende Motiv und der darauf erfolgende Willensakt um so deutlicher von einander gesondert bleiben, je vollkommener der Intellekt ist, also je höher hinauf wir in der Reihe der Wesen gegangen sind. Dies bedarf einer nähern Erklärung. Wo noch bloßer Reiz die Willensthätigkeit erregt und es noch zu keiner Vorstellung kommt, also bei Pflanzen, ist das Empfangen des Eindrucks vom Bestimmtwerden durch denselben noch gar nicht getrennt. In den allerniedrigsten thierischen Intelligenzen, bei Radiarien, Akalephen, Acephalen u. dgl., ist es nur wenig anders; ein Fühlen des Hungers, ein dadurch erregtes Aufpassen, ein Wahrnehmen der Beute und Schnappen danach macht hier noch den ganzen Inhalt des Bewußtseins aus, ist aber dennoch die erste Dämmerung der Welt als Vorstellung, deren Hintergrund, d. h. Alles außer dem jedes Mal wirkenden Motiv, hier noch völlig dunkel bleibt. Auch sind, dem entsprechend, die Sinnesorgane höchst unvollkommen und unvollständig, da sie einem embryonischen Verstande nur äußerst wenige Data zur Anschauung zu liefern haben. Ueberall jedoch, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehn; ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. Höher hinauf in der Reihe der Thiere stellen sich immer mehr und vollkommnere Sinne ein, bis sie alle fünf dasind, welches bei wenigen wirbellosen Thieren, durchgängig aber erst bei den Vertebraten eintritt. Gleichmäßig entwickelt sich das Gehirn und seine Funktion, der Verstand; nun stellt das Objekt sich deutlicher und vollständiger dar, sogar schon als im Nexus mit andern Objekten stehend, weil zum Dienste des Willens auch schon Beziehungen der Objekte aufzufassen sind; dadurch gewinnt die Welt der Vorstellung einigen Umfang und Hintergrund. Aber noch immer geht die Apprehension nur so weit, als der Dienst

des Willens es erfordert; die Wahrnehmung und das Sollicitirtwerden durch dieselbe sind nicht rein auseinandergehalten, das Objekt wird nur, sofern es Motiv ist, aufgefaßt. Sogar die klügern Thiere sehen an den Objekten nur was sie angeht, d. h. was auf ihr Wollen Bezug hat, oder allenfalls noch, was künftig solchen haben kann; wie denn in letzterer Hinsicht z. B. die Katzen bestrebt sind, sich eine genaue Kenntniß des Lokals zu erwerben, und der Fuchs, Verstecke für künftige Beute auszuspüren. Aber gegen alles Andere sind sie unempfänglich; vielleicht hat noch nie ein Thier den gestirnten Himmel ins Auge gefaßt; mein Hund sprang sehr erschrocken auf, als er zufällig zum ersten Mal die Sonne erblickt hatte. Bei den allerklügsten und noch durch Zähmung gebildeten Thieren stellt sich bisweilen die erste schwache Spur einer antheilslosen Auffassung der Umgebung ein; Hunde bringen es schon bis zum Gaffen, man sieht sie sich ans Fenster setzen und aufmerksam Alles was vorübergeht mit ihren Blicken begleiten; Affen schauen bisweilen umher, als ob sie über die Umgebung sich zu besinnen strebten. Erst im Menschen tritt Motiv und Handlung, Vorstellung und Wille, ganz deutlich auseinander. Dies hebt aber nicht sofort die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen auf. Der gewöhnliche Mensch faßt an den Dingen doch nur Das recht deutlich auf, was, direkt oder indirekt, irgend eine Beziehung auf ihn selbst (Interesse für ihn) hat, beim Uebrigen wird sein Intellekt unüberwindlich träge; es bleibt daher im Hintergrund, tritt nicht mit voller strahlender Deutlichkeit ins Bewußtsein. Die philosophische Verwunderung und das künstlerische Ergriffensein von der Erscheinung bleiben ihm ewig fremd, was er auch thun mag; ihm scheint im Grunde sich Alles von selbst zu verstehen. Völlige Ablösung und Sonderung des Intellekts vom Willen und seinem Dienst ist der Vorzug des Genies, wie ich dies im ästhetischen Theile meines Werks ausführlich gezeigt habe. Genialität ist Objektivität. Die reine Objektivität und Deutlichkeit, mit welcher die Dinge sich in der Anschauung (diesem fundamentalen und gehaltreichsten Erkennen) darstellen, steht wirklich jeden Augenblick im umgekehrten Verhältniß des Antheils, den der Wille an denselben Dingen nimmt, und willenloses Erkennen ist die Bedingung, ja, das Wesen aller ästhetischen Auffassung. Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellekt nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. Der Grad dieser Sonderung setzt große intellektuelle Unterschiede zwischen Menschen; denn das Erkennen ist um so

reiner und folglich um so objektiver und richtiger, je mehr es sich vom Willen losgemacht hat, wie die Frucht die beste ist, welche keinen Beigeschmack vom Boden hat, auf dem sie gewachsen.

Dies so wichtige, wie interessante Verhältniß verdient wohl, daß wir, durch einen Rückblick auf die ganze Skala der Wesen, es zu größerer Deutlichkeit erheben und uns den allmählichen Uebergang vom unbedingt Subjektiven zu den höchsten Graden der Objektivität des Intellekts daran vergegenwärtigen. Unbedingt subjektiv nämlich ist die unorganische Natur, bei welcher noch durchaus keine Spur von Bewußtsein der Außenwelt vorhanden ist. Steine, Blöcke, Eisschollen, auch wenn sie aufeinander fallen, oder gegen einander stoßen und reiben, haben kein Bewußtsein von einander und von einer Außenwelt. Jedoch erfahren auch sie schon eine Einwirkung von außen, welcher gemäß ihre Lage und Bewegung sich ändert, und die man demnach als den ersten Schritt zum Bewußtsein betrachten kann. Obgleich nun auch die Pflanzen noch kein Bewußtsein der Außenwelt haben, sondern das in ihnen vorhandene bloße Analogon eines Bewußtseins als ein dumpfer Selbstgenuß zu denken ist, so sehen wir sie doch alle das Licht suchen, viele von ihnen Blume oder Blätter täglich der Sonne zuwenden, sodann Rankenpflanzen zu einer sie nicht berührenden Spitze hinkriechen, und endlich einzelne Species sogar eine Art Irritabilität äußern; unstreitig also ist schon eine Verbindung und Verhältniß zwischen ihrer, selbst nicht unmittelbar sie berührenden, Umgebung und ihren Bewegungen vorhanden, welches wir demnach als ein schwaches Analogon der Perception ansprechen müssen. Mit der Thierheit allererst tritt entschiedene Perception, d. i. Bewußtsein von andern Dingen, als Gegensatz zum erst dadurch entstehenden deutlichen Selbstbewußtsein, ein. Hierin eben besteht der Charakter der Thierheit, im Gegensatz der Pflanzennatur. In den untersten Thierklassen ist dies Bewußtsein der Außenwelt sehr beschränkt und dumpf; es wird deutlicher und ausgedehnter mit den zunehmenden Graden der Intelligenz, welche selbst wieder sich nach den Graden des Bedürfnisses des Thieres richten, und so nun geht es, die ganze lange Skala der Thierreihe hinauf, bis zum Menschen, in welchem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht und demgemäß die Welt sich deutlicher und vollständiger, als irgendwo, darstellt. Aber selbst hier noch hat die Klarheit des Bewußtseins unzählige Grade, nämlich vom stumpfsten Dummkopf bis zum Genie. Selbst in den Normalköpfen hat die objektive Perception der Außendinge noch immer einen beträchtlichen subjektiven Anstrich; das Erkennen trägt durchweg

noch den Charakter, daß es bloß zum Behuf des Wollens da sei. Je eminenter der Kopf, desto mehr verliert sich Dieses und desto reiner objektiv stellt die Außenwelt sich dar, bis sie zuletzt, im Genie, die vollkommene Objektivität erreicht, vermöge welcher aus den einzelnen Dingen die Platonischen Ideen derselben hervortreten, weil das sie Auffassende sich zum reinen Subjekt des Erkennens steigert. Da nun die Anschauung die Basis aller Erkenntniß ist, so wird von einem solchen Grundunterschiede in der Qualität derselben alles Denken und alle Einsicht den Einfluß spüren, woraus der durchgängige Unterschied in der ganzen Auffassungweise des gemeinen und eminenten Kopfes entsteht, den man bei jeder Gelegenheit merkt, also auch der dumpfe, dem der Thierheit sich nähernde Ernst der bloß zum Behuf des Wollens erkennenden Alltagsköpfe, im Gegensatz des beständigen Spiels mit der überschüssigen Erkenntniß, welches das Bewußtsein der Ueberlegenen erheitert. — Aus dem Hinblick auf die beiden Extreme der hier dargelegten großen Skala scheint im Deutschen der hyperbolische Ausdruck Klotz (auf Menschen angewandt), im Englischen blockhead hervorgegangen zu sein.

Aber eine anderweitige Folge der erst im Menschen eintretenden deutlichen Sonderung des Intellekts vom Willen, und folglich des Motivs von der Handlung, ist der täuschende Schein einer Freiheit in den einzelnen Handlungen. Wo im Unorganischen Ursachen, im Vegetabilischen Reize die Wirkung hervorrufen, ist, wegen der Einfachheit der Kausalverbindung, nicht der mindeste Schein von Freiheit. Aber schon beim animalischen Leben, wo was bis dahin Ursache oder Reiz war als Motiv auftritt, folglich jetzt eine zweite Welt, die der Vorstellung, dasteht, und die Ursache im einen, die Wirkung im andern Gebiete liegt, ist der kausale Zusammenhang zwischen beiden, und mit ihm die Nothwendigkeit, nicht mehr so augenfällig, wie sie es dort waren. Indessen ist sie beim Thiere, dessen bloß anschauendes Vorstellen die Mitte hält zwischen den auf Reiz erfolgenden organischen Funktionen und dem überlegten Thun des Menschen, noch immer unverkennbar; das Thun des Thieres ist bei Gegenwart des anschaulichen Motivs unausbleiblich, wo nicht ein eben so anschauliches Gegenmotiv, oder Dressur entgegenwirkt, und doch ist seine Vorstellung schon gesondert vom Willensakt und kommt für sich allein ins Bewußtsein. Aber beim Menschen, wo sich die Vorstellung sogar zum Begriff gesteigert hat und nun eine ganze unsichtbare Gedankenwelt, die er im Kopf herumträgt, Motive und Gegenmotive für sein Thun liefert und ihn von der Gegenwart und anschaulichen Umgebung unabhängig

macht, da ist jener Zusammenhang für die Beobachtung von außen gar nicht mehr, und selbst für die innere nur durch abstraktes und reifes Nachdenken erkennbar. Denn für die Beobachtung von außen drückt jene Motivation durch Begriffe allen seinen Bewegungen das Gepräge des Vorsätzlichen auf, wodurch sie einen Anschein von Unabhängigkeit gewinnen, welcher sie von denen des Thieres augenfällig unterscheidet, jedoch im Grunde nur davon Zeugniß ablegt, daß der Mensch durch eine Gattung von Vorstellungen aktuirt wird, deren das Thier nicht theilhaftig ist, und im Selbstbewußtsein wiederum wird der Willensakt auf die unmittelbarste Weise, das Motiv aber meistens sehr mittelbar erkannt und sogar oft absichtlich, gegen die Selbsterkenntniß, schonend verschleiert. Dieser Hergang also, im Zusammentreffen mit dem Bewußtsein jener ächten Freiheit, die dem Willen als Ding an sich und außer der Erscheinung zukommt, bringt den täuschenden Schein hervor, daß selbst der einzelne Willensakt von gar nichts abhinge und frei, d. h. grundlos wäre, während es doch in Wahrheit, bei gegebenem Charakter und erkanntem Motiv, mit eben so strenger Nothwendigkeit als die Veränderungen, deren Gesetze die Mechanik lehrt, erfolgt und sich, Kants Ausdruck zu gebrauchen, wenn Charakter und Motiv genau bekannt wären, so sicher wie eine Mondfinsterniß würde berechnen lassen, oder, um eine recht heterogene Autorität daneben zu stellen, wie es Dante giebt, der älter ist als Buridan:

Intra duo cibi distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a denti.**)
Parad. IV, 1.

*) Dieser viel citirte Scholastiker aus dem 14. Jahrhundert war ein Schüler Occams und wie dieser, Vertreter der nominalistischen Richtung an der Universität zu Paris. Buridan, welcher sich von theologisch-ethischen Fragen geflissentlich fern hielt, glänzte besonders als hervorragender Logiker und Dialektiker. Er hat sich auch mit dem Problem der Willensfreiheit beschäftigt, indem er die Frage, ob sich der Wille unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche und zu einem von zwei Entgegengesetzten entscheiden könne, für unentscheidbar. Der vielfach genannte „Esel des Buridan," den auch Schopenhauer gern citirt, findet sich in seinen gedruckten Schriften nirgends. Von diesen Schriften Buridans sind eine Reihe commentirender Arbeiten zu den logischen, metaphysischen und ethischen Werken des Aristoteles, sowie eine „Summa de dialectica" (1487) und ein „Compendium logicae" (1489) zu nennen. Beide Bücher sind nach seinem Tode erst erschienen, jenes in Paris, dieses in Venedig. A. d. H.

**) Zwischen zwei gleich entfernte und gleichmäßig bewegte Speisen gestellt, würde der Mensch eher Hungers sterben, als daß er, aus freiem Willen, eine derselben zum Munde führte.

Physische Astronomie.

Für keinen Theil meiner Lehre durfte ich eine Bestätigung von Seiten der empirischen Wissenschaften weniger hoffen, als für den, welcher die Grundwahrheit, daß Kants Ding an sich der Wille ist, auch auf die unorganische Natur anwendet, und Das, was in allen ihren Grundkräften wirksam ist, darstellt als schlechthin identisch mit Dem, was wir in uns als Willen kennen. — Um so erfreulicher ist es mir gewesen, zu sehen, daß ein ausgezeichneter Empiriker, von der Kraft der Wahrheit überwunden, dahin gekommen ist, im Kontexte seiner Wissenschaft, auch diesen paradoxen Satz auszusprechen. Dies ist Sir John Herschel, in seinem Treatise on Astronomy, welcher 1833 erschienen ist und 1849 eine zweite erweiterte Auflage, unter dem Titel Outlines of Astronomy, erhalten hat. Er also, der, als Astronom, die Schwere nicht bloß aus der einseitigen und wirklich plumpen Rolle kennt, die sie auf Erden spielt, — sondern aus der edleren, die ihr im Weltraume zufällt, als wo die Weltkörper mit einander spielen, Zuneigung verrathen, gleichsam liebäugeln, aber es nicht bis zur plumpen Berührung treiben, sondern, die gehörige Distanz bewahrend, ihren Menuett mit Anstand forttanzen, zur Harmonie der Sphären, — Sir John Herschel also läßt sich im 7. Kapitel, wo er an die Aufstellung des Gravitationsgesetzes geht, § 371 der ersten Auflage, also vernehmen:

„Alle uns bekannten Körper kommen, wenn in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen, zur Erdoberfläche, in einer gegen diese senkrechte Linie, herab. Sie werden folglich hierzu getrieben durch eine Kraft, oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare, oder mittelbare Ergebniß eines Bewußtseins und eines Willens ist, der irgendwo existirt, wenn gleich wir nicht vermögen ihn ausspüren; diese Kraft benennen wir Schwere."

„All bodies with which we are acquainted, when raised into the air and quietly abandonned, descend to the earth's surface in lines perpendicular to it. They are therefore urged thereto by a force or effort, the direct or indirect result of a consciousness and a will existing somewhere, though beyond our power to trace, which force we term gravity".

Herschels Recensent in der Edinburgh Review, Oct. 1833, als Engländer vor Allem darauf bedacht, daß nur der Mosaische Bericht nicht gefährdet werde, nimmt großen Anstoß an dieser Stelle, be-

merkt mit Recht, daß hier offenbar nicht die Rede sei vom Willen des allmächtigen Gottes, welcher die Materie, nebst allen ihren Eigenschaften, ins Dasein gerufen hat, will den Satz selbst durchaus nicht gelten lassen und leugnet dessen Konsequenz aus dem vorhergehenden Paragraphen, durch welchen Herschel ihn hat begründen wollen. Ich bin der Meinung, daß er allerdings aus diesem folgen würde (weil der Ursprung eines Begriffs dessen Inhalt bestimmt), daß jedoch dieser Vordersatz selbst falsch ist. Es ist nämlich die Behauptung, daß der Ursprung des Begriffs der Kausalität die Erfahrung sei und zwar die, welche wir machen, indem wir durch eigene Kraftanstrengung auf die Körper der Außenwelt wirken. Nur wo, wie in England, der Tag der Kantschen Philosophie noch nicht angebrochen ist, kann man an einen Ursprung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung denken (abgesehen von den Philosophieprofessoren, welche Kants Lehren in den Wind schlagen und mich keiner Beachtung werth halten); am wenigsten aber kann man es, wenn man meinen, von dem Kantschen ganz verschiedenen Beweis der Apriorität jenes Begriffs kennt, der darauf beruht, daß die Erkenntniß der Kausalität nothwendig vorhergängige Bedingung der Anschauung der Außenwelt selbst, welche nur zu Stande kommt durch den vom Verstande vollzogenen Uebergang von der Empfindung im Sinnesorgan zu deren Ursache, die sich nunmehr, im ebenfalls a priori angeschauten Raum, als Objekt darstellt. Da nun die Anschauung der Objekte unserm bewußten Wirken auf sie vorgehen muß, so kann die Erfahrung von diesem nicht erst die Quelle des Kausalitätsbegriffs sein; denn ehe ich auf die Dinge wirke, müssen sie auf mich gewirkt haben, als Motive. Ich habe alles hierher Gehörige ausführlich erörtert im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 38—42, (in der 3. Aufl. S. 41—46) und in der 2. Aufl. der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21, woselbst, S. 74 (in der 3. Aufl. S. 79) auch die von Herschel adoptirte Annahme ihre specielle Widerlegung findet, brauche also nicht hier von Neuem darauf einzugehn. Sogar aber empirisch ließe solche Annahme sich widerlegen, indem aus ihr folgen würde, daß ein ohne Arme und Beine geborener Mensch keine Kunde von der Kausalität, mithin auch keine Anschauung der Außenwelt erhalten könnte. Dies hat jedoch die Natur faktisch widerlegt, mittelst eines Unglücksfalles dieser Art, den ich aus der Quelle wiedergegeben habe, im soeben angeführten Kapitel meines Hauptwerks, S. 40 (in der dritten Auflage S. 44). — Bei unserm in Rede stehenden Ausspruch Herschels wäre also wieder einmal der Fall eingetreten, daß eine wahre Kon-

klusion aus falschen Prämissen gefolgert wird; dies entsteht allemal dann, wenn wir durch ein richtiges Apperçu eine Wahrheit unmittelbar einsehen, aber das Herausfinden und Deutlichmachen ihrer Erkenntnißgründe uns mißlingt, indem wir diese nicht zum deutlichen Bewußtsein bringen können. Denn bei jeder ursprünglichen Einsicht ist die Ueberzeugung früher da, als der Beweis; dieser wird erst hinterher dazu ersonnen.

Die flüssige Materie macht, durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile, die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um jenes Apperçu's, welches die wahre Quelle des Herschelschen Ausspruchs ist, theilhaft zu werden, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen, und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Und eben so überall, wo wir, eines ursprünglich Bewegten, einer unvermittelten, ersten Kraft inne werden, sind wir genöthigt, ihr inneres Wesen als Willen zu denken. — So viel steht fest, daß hier Herschel, wie alle im Obigen von mir angeführten Empiriker so verschiedener Fächer, in seiner Untersuchung an die Grenze geführt war, wo das Physische nur noch das Metaphysische hinter sich hat, welches ihm Stillstand gebot, und daß eben auch er, wie sie alle, jenseit der Grenze nur noch Willen sehen konnte.

Uebrigens ist hier Herschel, wie die meisten jener Empiriker, noch in der Meinung befangen, daß Wille von Bewußtsein unzertrennlich sei. Da ich über diesen Irrthum und seine Berichtigung durch meine Lehre mich im Obigen genugsam ausgelassen habe, ist es nicht nöthig, hier von Neuem darauf einzugehn.

Seit Anfang dieses Jahrhundert hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen, sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe, auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Grenze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Grenze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf, also sie aufheben wollen, heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen daß dem Leblosen, dem Unorganischen, ein Wille beizulegen sei, habe ich zuerst gesagt. Denn bei mir ist nicht, wie in

der bisherigen Meinung, der Wille ein Accidens des Erkennens und mithin des Lebens, sondern das Leben selbst ist Erscheinung des Willens. Die Erkenntniß hingegen ist wirklich ein Accidens des Lebens und dieses der Materie. Aber die Materie selbst ist bloß die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen des Willens. Daher hat man in jedem Streben, welches aus der Natur eines materiellen Wesens hervorgeht und eigentlich diese Natur ausmacht, oder durch diese Natur sich erscheinend manifestirt, ein Wollen zu erkennen, und es giebt demnach keine Materie ohne Willensäußerung. Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung ist die Schwere, daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt.

Die gewöhnliche Ansicht der Natur nimmt an, daß es zwei grundverschiedene Principien der Bewegung gebe, daß also die Bewegung eines Körpers zweierlei Ursprung haben könne, daß sie nämlich entweder von Innen ausgehe, wo sie durch Ursachen entsteht. Diese Grundansicht wird meistens als sich von selbst verstehend vorausgesetzt und nur gelegentlich ausdrücklich hervorgehoben; doch will ich vollkommner Gewißheit halber, einige Stellen, wo Dies geschieht, aus den ältesten und den neuesten Zeiten nachweisen. Schon Platon im Phädrus (p. 319, Bip.) stellt den Gegensatz auf zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper), — το ὑφ᾽ ἑαυτου κινουμενον και το ᾡ ἑξωθεν το κινεισθαι. Auch im 10. Buch de legibus (p. 85) finden wir dieselbe Antithese wieder. — Eben so stellt Aristoteles, Phys. VII, 2, den Gegensatz auf: ἁπαν το φερομενον η ὑφ᾽ ἑαυτου κινειται, η ὑπ᾽ αλλου (quidquid fertur a se movetur, aut ab alio). Im folgenden Buche, c. 4 und 5, kommt er auf denselben Gegensatz zurück und knüpft weitläufige Untersuchungen daran, bei denen er, eben in Folge der Falschheit des Gegensatzes, in große Verlegenheiten geräth*). — Und noch in neuester Zeit kommt J. J. Rousseau sehr naiv und unbefangen mit demselben Gegensatz heran, in der berühmten profession de foi du vicaire Savoyard (also Emile, IV, p. 27, Bip.); j'apperçois dans les corps deux sortes de mouvement, savoir: mouvement communiqué, et mouvement spontané ou volontaire, dans le premier la cause motrice est étrangère au corps mû, et dans le second elle est en lui-même. — Aber sogar noch in unsern Tagen, und im hochtrabenden, gedunsenen Stil derselben, läßt Burdach (Physiol. Bd. 4, S. 323) sich also vernehmen: „der Bestimmungsgrund einer Bewegung liegt entweder innerhalb, oder außerhalb Dessen, was sich bewegt. Die Materie ist äußeres Dasein, hat Bewegungs-

kräfte, aber setzt dieselben erst bei gewissen räumlichen Verhältnissen und äußern Gegensätzen in Thätigkeit; nur die Seele ist ein immerfort thätiges Inneres, und nur der beseelte Körper findet in sich, unabhängig von äußern mechanischen Verhältnissen, Anlaß zu Bewegungen und bewegt sich eigenmächtig."

Ich nun aber muß hier, wie einst Abälard, sagen: si omnes patres sic, at ego non sic; denn, im Gegensatz zu dieser Grundansicht, so alt und allgemein sie auch sein mag, geht meine Lehre dahin, daß es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, daß sie nicht entweder von Innen ausgeht, wo man sie dem Willen zuschreibt, oder von Außen, wo sie aus Ursachen entspringt, sondern daß Beides unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. Denn die eingeständlich aus dem Willen entspringende Bewegung setzt immer auch eine Ursache voraus; diese ist bei erkennenden Wesen ein Motiv, ohne sie ist jedoch auch bei diesen die Bewegung unmöglich. Und andrerseits die eingeständlich durch eine äußere Ursache bewirkte Bewegung eines Körpers ist an sich doch Aeußerung seines Willens, welche durch die Ursache bloß hervorgerufen wird. Es giebt demnach nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung; ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche, nach Beschaffenheit des Bewegten, auch in Gestalt des Reizes, oder des Motivs auftreten kann.

Alles Dasjenige an den Dingen, was nur empirisch, nur a posteriori erkannt wird, ist an sich Wille; hingegen so weit Dinge a priori bestimmbar sind, gehören sie allein der Vorstellung an, der bloßen Erscheinung. Daher nimmt die Verständlichkeit der Naturerscheinungen in dem Maaße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Wesenleiter stehn, hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist, weil sie um so mehr auf dem Gebiet der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. Demgemäß hat völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf diesem Gebiete hält, mithin bloße Vorstellung, ohne empirischen Gehalt, vor sich, hat bloße Form, also in den Wissenschaften a priori, in der Arithmetik, Geometrie, Phoronomie und in der Logik; hier ist Alles im höchsten Grade faßlich, die Einsichten sind völlig klar und genügend, und lassen nichts zu wünschen übrig, indem es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß irgend etwas sich anders verhalten könne, welches Alles daher

kommt, daß wir es hier ganz allein mit den Formen unseres eigenen Intellekts zu thun haben. Also je mehr Verständlichkeit an einem Verhältnisse ist, desto mehr besteht es in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich selbst. Die angewandte Mathematik, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., betrachtet die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, wo noch das Meiste auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung liegt, hat aber doch schon ein empirisches Element, an welchem die gänzliche Faßlichkeit, Durchsichtigkeit sich trübt und mit welchem das Unerklärliche eintritt. Nur einige Theile der Physik und Chemie vertragen, aus demselben Grunde, noch eine mathematische Behandlung; höher hinauf in der Wesenleiter fällt sie ganz weg, gerade weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist Wille, das A posteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. Unter der Rubrik Pflanzenphysiologie habe ich gezeigt, wie bei lebenden und erkennenden Wesen das Motiv und der Willensakt, das Vorstellen und Wollen, immer deutlicher sich sondern und auseinandertreten, je höher man in der Wesenleiter steigt. Eben so nun sondert sich, nach demselben Maaßstab, auch im unorganischen Naturreich die Ursache immer mehr von der Wirkung, und in demselben Maaß tritt das rein Empirische, welches eben Erscheinung des Willens ist, immer deutlicher hervor, aber eben damit nimmt die Verständlichkeit ab. Dies verdient eine ausführlichere Erörterung, welcher ich meinen Leser seine ungetheilte Aufmerksamkeit zu schenken bitte, da solche ganz besonders geeignet ist, den Grundgedanken meiner Lehre, sowohl in Hinsicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz, in das hellste Licht zu stellen.

Auf der niedrigsten Stufe der Natur sind Ursache und Wirkung ganz gleichartig und ganz gleichmäßig, weshalb wir hier die Kausalverknüpfung am vollkommensten verstehn, z. B. die Ursache der Bewegung einer gestoßenen Kugel ist die einer andern, welche eben soviel Bewegung verliert, als jene erhält. Hier haben wir die größtmöglichste Faßlichkeit der Kausalität. Das dabei doch noch vorhandene Geheimnißvolle beschränkt sich auf die Möglichkeit des Ueberganges der Bewegung — eines Unkörperlichen — aus einem Körper in den andern. Die Empfänglichkeit der Körper in dieser Art ist so gering, daß die hervorzubringende Wirkung ganz und gar aus der Ursache herüberwandern muß. Dasselbe gilt von allen rein mechanischen Wirkungen, und wenn wir sie nicht alle eben so augenblicklich begreifen, so liegt dies bloß daran, daß Nebenumstände sie uns verdecken, oder die komplicirte Verbindung vieler Ursachen und Wirkungen uns ver-

wirkt; an sich ist die mechanische Kausalität überall gleich faßlich, nämlich im höchsten Grad, weil hier Ursache und Wirkung nicht qualitativ verschieden sind, und wo sie es quantitativ sind, wie beim Hebel, die Sache sich aus bloß räumlichen und zeitlichen Verhältnissen deutlich machen läßt. Sobald aber Gewichte mitwirken, tritt ein zweites Geheimnißvolles, die Schwerkraft, hinzu, wirken elastische Körper, auch die Federkraft. — Schon anders ist es, wenn wir auf der Stufenleiter der Erscheinungen uns irgend erheben. Erwärmung als Ursache, und Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, oder Krystallisation, als Wirkung, sind nicht gleichartig, daher ist ihr kausaler Zusammenhang nicht verständlich. Die Faßlichkeit der Kausalität hat abgenommen; was durch eine mindere Wärme flüssig wurde, wird durch eine vermehrte verflüchtigt; was bei einer geringeren Wärme krystallisirt, wird bei einer größeren geschmolzen. Wärme macht Wachs weich, Thon hart; Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Wenn nun gar zwei Salze einander zersetzen, zwei neue sich bilden, so ist uns die Wahlverwandtschaft ein tiefes Geheimniß, und die Eigenschaften der zwei neuen Körper sind nicht die Vereinigung der Eigenschaften ihrer getrennten Bestandtheile. Jedoch können wir der Zusammensetzung noch folgen und nachweisen, woraus die neuen Körper entstanden, können auch das Verbundene wieder trennen, dasselbe Quantum dabei herstellend. Also zwischen Ursache und Wirkung ist hier merkliche Heterogeneität und Incommensurabilität eingetreten, die Kausalität ist geheimnißvoller geworden. Beides ist noch mehr der Fall, wenn wir die Wirkungen der Elektricität, oder der Voltaischen Säule vergleichen mit ihren Ursachen, mit Reibung des Glases, oder Aufschichtung und Oxydation der Platten. Hier verschwindet schon alle Aehnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, die Kausalität hüllt sich in dichten Schleier, welchen einigermaaßen zu lüften, Männer wie Davy, Ampère, Faraday, mit größter Anstrengung sich bemüht haben. Bloß die Gesetze der Wirkungsart lassen sich ihr noch abmerken und auf ein Schema wie + E und — E, Mittheilung, Vertheilung, Schlag, Entzündung, Zersetzung, Laden, Isolirung, Entladen, elektrische Strömung u. dgl. bringen, auf welches wir die Wirkung zurückführen, auch sie beliebig leiten können, aber der Vorgang selbst bleibt ein Unbekanntes, ein x. Hier also ist Ursache und Wirkung ganz heterogen, ihre Verbindung unverständlich, und die Körper zeigen große Empfänglichkeit für einen kausalen Einfluß, dessen Wesen uns ein Geheimniß bleibt. Auch scheint uns, in dem Maaße, als wir höher steigen, in der Wirkung mehr und in der Ursache weniger zu liegen. Dieses

Alles ist daher noch mehr der Fall, wenn wir uns bis zu den organischen Reichen erheben, wo das Phänomen des Lebens sich kund giebt. Wenn man, wie in China üblich, eine Grube mit faulendem Holze füllt, dieses mit Blättern desselben Baumes bedeckt und Salpeterauflösung wiederholt darauf gießt, so entsteht eine reichliche Vegetation eßbarer Pilze. Etwas Heu mit Wasser begossen liefert eine Welt raschbeweglicher Infusionsthierchen. Wie heterogen ist hier Wirkung und Ursache, und wie viel mehr scheint in jener, als in dieser zu liegen! Zwischen dem, bisweilen Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Samenkorn und dem Baum, zwischen dem Erdreich und dem specifischen, so höchst verschiedenen Saft unzähliger Pflanzen, heilsamer, giftiger, nährender, die ein Boden trägt, ein Sonnenlicht bescheint, ein Regenschauer tränkt, ist keine Aehnlichkeit mehr und deshalb keine Verständlichkeit für uns. Denn die Kausalität tritt hier schon in höherer Potenz auf, nämlich als Reiz und Empfänglichkeit für solchen. Nur das Schema von Ursache und Wirkung ist uns geblieben, wir erkennen Dieses als Ursache, Jenes als Wirkung, aber gar nichts von der Art und Weise der Kausalität. Und nicht nur findet keine qualitative Aehnlichkeit zwischen der Ursache und der Wirkung Statt, sondern auch kein quantitatives Verhältniß; mehr und mehr erscheint die Wirkung beträchtlicher, als die Ursache; auch wächst die Wirkung des Reizes nicht nach Maaßgabe seiner Steigerung, sondern oft ist es umgekehrt. Treten wir nun aber gar in das Reich der erkennenden Wesen, so ist zwischen der Handlung und dem Gegenstand, der als Vorstellung solche hervorruft, weder irgend eine Aehnlichkeit, noch ein Verhältniß. Inzwischen ist bei dem auf anschauliche Vorstellungen beschränkten Thiere noch die Gegenwart des als Motiv wirkenden Objekts nöthig, welches sodann augenblicklich und unausbleiblich wirkt (Dressur, d. i. durch Furcht erzwungene Gewohnheit, bei Seite gesetzt), denn das Thier kann keinen Begriff mit sich herumtragen, der es vom Eindrucke der Gegenwart unabhängig machte, die Möglichkeit der Ueberlegung gäbe und es zum vorsätzlichen Handeln befähigte. Dies kann der Mensch. Vollends also bei vernünftigen Wesen ist das Motiv sogar nicht mehr ein Gegenwärtiges, ein Anschauliches, ein Vorhandenes, ein Reales, sondern ein bloßer Begriff, der sein gegenwärtiges Dasein allein im Gehirne des Handelnden hat, aber abgezogen ist aus vielen verschiedenartigen Anschauungen, aus der Erfahrung vergangener Jahre, oder auch durch Worte überliefert. Die Sonderung zwischen Ursache und Wirkung ist so übergroß geworden, und die Wirkung ist im Verhältniß zur Ursache so stark angewachsen, daß es dem rohen Verstande

nunmehr erscheint, als sei gar keine Ursache mehr vorhanden, der Willensakt hänge von gar nichts ab, sei grundlos, d. h. frei. Dieserhalb eben stellen sich die Bewegungen unsers Leibes, wenn wir sie von Außen reflektirend anschauen, als ein ohne Ursache Geschehendes, d. h. eigentlich als ein Wunder dar. Nur Erfahrung und Nachsinnen belehren uns, daß diese Bewegungen, wie alle andern, allein möglich sind durch eine Ursache, die hier Motiv heißt, und daß, in jener Stufenfolge, die Ursache nur an materieller Realität hinter der Wirkung zurückgeblieben ist, hingegen an dynamischer, an Energie, gleichen Schritt mit ihr gehalten hat. — Also auf dieser Stufe, der höchsten in der Natur, hat uns mehr als irgendwo die Verständlichkeit der Kausalität verlassen. Nur das bloße Schema, ganz allgemein genommen, ist noch übrig geblieben, und es bedarf der reifsten Reflexion, um auch hier noch dessen Anwendbarkeit und die Nothwendigkeit zu erkennen, die jenes Schema überall herbeiführt.

Nun aber, — so wie man, in die Grotte von Posilippo gehend, immer mehr ins Dunkle geräth, bis, nachdem man die Mitte überschritten hat, nunmehr das Tageslicht des andern Endes den Weg zu erleuchten anfängt, gerade so hier: — wo das nach Außen gerichtete Licht des Verstandes, mit seiner Form der Kausalität, nachdem es immer mehr vom Dunkel überwältigt wurde, zuletzt nur noch einen schwachen und ungewissen Schimmer verbreitete, eben da kommt eine Aufklärung völlig anderer Art, von einer ganz andern Seite, aus unserm eigenen Innern ihm entgegen, durch den zufälligen Umstand, daß wir, die Urtheilenden, gerade die hier zu beurtheilenden Objekte selbst sind. Für die äußere Anschauung und den in ihr thätigen Verstand hatte sich die zunehmende Schwierigkeit des Anfangs so klaren Verständnisses der Kausalverbindung allmählich so gesteigert, daß diese bei den animalischen Aktionen zuletzt fast zweifelhaft wurde und solche sogar als eine Art Wunder erblicken ließ; gerade jetzt aber kommt, von einer ganz andern Seite, aus dem eigenen Selbst des Beobachters, die unmittelbare Belehrung, daß in jenen Aktionen der Wille das Agens ist, der Wille, der ihm bekannter und vertrauter ist, als Alles, was die äußere Anschauung jemals liefern kann. Diese Erkenntniß ganz allein muß dem Philosophen der Schlüssel werden zur Einsicht in das Innere aller jener Vorgänge der erkenntnißlosen Natur, bei denen zwar die Kausalerklärung genügender war, als bei den zuletzt betrachteten, und um so klarer, je weiter sie von diesen weg lagen, jedoch auch dort noch immer ein unbekanntes x zurückließ und nie das Innere des Vorgangs ganz aufhellen konnte, selbst nicht bei dem

durch Stoß bewegten, oder durch Schwere herabgezogenen Körper. Dieses x hatte sich immer weiter ausgedehnt und zuletzt, auf den höchsten Stufen, die Kausalerklärung ganz zurückgedrängt, dann aber, als diese am wenigsten leisten konnte, sich als Wille entschleiert, — dem Mephistopheles zu vergleichen, wenn er, in Folge gelehrter Angriffe, aus dem kolossal gewordenen Pudel, dessen Kern er war, hervortritt. Die Identiät dieses x auch auf den niedrigen Stufen, wo es nur schwach hervortrat, dann auf den höhern, wo es seine Dunkelheit mehr und mehr verbreitete, endlich auf den höchsten, wo es Alles beschattete, und zuletzt auf dem Punkt, wo es, in unserer eigenen Erscheinung, sich dem Selbstbewußtsein als Wille kundgiebt, anzuerkennen, ist in Folge der hier durchgeführten Betrachtung wohl unumgänglich. Die zwei urverschiedenen Quellen unserer Erkenntniß, die äußere und die innere, müssen an diesem Punkte durch Reflexion in Verbindung gesetzt werden. Ganz allein aus dieser Verbindung entspringt das Verständniß der Natur und des eigenen Selbst; dann aber ist das Innere der Natur unserm Intellekt, dem für sich allein stets nur des Aeußere zugänglich ist, erschlossen, und das Geheimniß, dem die Philosophie so lange nachforscht, liegt offen. Dann nämlich wird deutlich, was eigentlich das Reale und was das Ideale (das Ding an sich und die Erscheinung) sei, wodurch die Hauptfrage, um welche sich die Philosophie seit Kartesius dreht, erledigt wird, die Frage nach dem Verhältniß dieser Beiden, deren totale Diversität Kant auf das Gründlichste, mit beispiellosem Tiefsinn dargethan hatte, und deren absolute Identität gleich darauf Windbeutel, auf den Kredit intellektueller Anschauung, behaupteten. Wenn man hingegen sich jener Einsicht, welche wirklich die einzige und enge Pforte zur Wahrheit ist, entzieht, so wird man nie zum Verständniß des innern Wesens der Natur gelangen, zu welchem es durchaus keinen andern Weg giebt, vielmehr fällt man einem fernerhin unauflöslichen Irrthum anheim. Nämlich man behält, wie oben gesagt, zwei grundverschiedene Urprincipien der Bewegung, zwischen denen eine feste Scheidewand steht: die Bewegung durch Ursachen und die durch Willen. Die erstere bleibt dann, ihrem Innern nach, ewig unverständlich, weil alle ihre Erklärungen jenes unauflösliche x zurücklassen, das um so viel mehr in sich faßt, je höher das Objekt der Betrachtung steht, — und die zweite, die Bewegung durch Willen, steht da als dem Princip der Kausalität gänzlich entzogen, als grundlos, als Freiheit der einzelnen Handlungen, also als völlig der Natur entgegengesetzt und absolut unerklärlich. Vollziehen wir hingegen die oben geforderte Vereinigung

der äußern mit der innern Erkenntniß, da wo sie sich berühren, so erkennen wir, trotz aller accidentellen Verschiedenheiten, zwei Identitäten, nämlich die der Kausalität mit sich selbst auf allen Stufen, und die des zuerst unbekannten x (d. h. der Naturkräfte und Lebenserscheinungen) mit dem Willen in uns. Wir erkennen, sage ich, erstlich das identische Wesen der Kausalität in den verschiedenen Gestalten, die es auf verschiedenen Stufen annehmen muß, und nun sich zeigen mag als mechanische, chemische, physikalische Ursache, als Reiz, als anschauliches Motiv, als abstraktes, gedachtes Motiv; wir erkennen es als Eins und dasselbe, sowohl da, wo der stoßende Körper so viel Bewegung verliert als er mittheilt, als da, wo Gedanken mit Gedanken kämpfen und der siegende Gedanke, als stärkstes Motiv, den Menschen in Bewegung setzt, welche Bewegung nun mit nicht geringerer Nothwendigkeit erfolgt, als die der gestoßenen Kugel. Statt da, wo wir selbst das Bewegte sind, und daher das Innere des Vorgangs uns intim und durchaus bekannt ist, von diesem innern Licht geblendet und verwirrt zu werden und dadurch uns dem sonstigen, in der ganzen Natur uns vorliegenden Kausalzusammenhange zu entfremden und die Einsicht in ihn uns auf immer zu verschließen, bringen wir die neue, von Innen erhaltene Erkenntniß zur äußern hinzu, als ihren Schlüssel, und erkennen die zweite Identität, die Identität unsers Willens mit jenem uns bis dahin unbekannten x, das in aller Kausalerklärung übrig bleibt. Demzufolge sagen wir alsdann: auch dort, wo die palpabelste Ursache die Wirkung herbeiführt, ist jenes dabei noch vorhandene Geheimnißvolle, jenes x, oder das eigentlich Innere des Vorgangs, das wahre Agens, das An-sich dieser Erscheinung, — welche uns am Ende doch nur als Vorstellung und nach den Formen und Gesetzen der Vorstellung gegeben ist, — wesentlich dasselbe mit Dem, was bei den Aktionen unseres, eben so als Anschauung und Vorstellung uns gegebenen Leibes, uns intim und unmittelbar bekannt ist als Wille. — Dies ist (gebärdet euch wie ihr wollt!) das Fundament der wahren Philosophie, und wenn es dieses Jahrhundert nicht einsieht, so werden es viele folgende. Tempo è galant-uomo! (se nessun' altro). — Wie wir also einerseits das Wesen der Kausalität, welches seine größte Deutlichkeit nur auf den niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens (d. i. der Natur) hat, wiedererkennen auf allen Stufen, auch den höchsten, so erkennen wir auch andrerseits das Wesen des Willens auf allen Stufen wieder, auch den tiefsten, obgleich wir nur auf der allerhöchsten diese Erkenntniß unmittelbar erhalten. Der alte Irrthum sagt: wo Wille ist, ist keine

Kausalität mehr, und wo Kausalität, kein Wille. Wir aber sagen: überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität. Das punctum controversiae ist also, ob Wille und Kausalität, in einem und demselben Vorgange, zugleich und zusammen bestehen können und müssen. Was die Erkenntniß, daß es allerdings so sei, erschwert, ist der Umstand, daß Kausalität und Wille auf zwei grundverschiedene Weisen erkannt werden: Kausalität ganz von außen, ganz mittelbar, ganz durch den Verstand; Wille ganz von innen, ganz unmittelbar; und daß daher, je klärer in jedem gegebenen Fall die Erkenntniß des Einen, desto dunkler die des Andern ist. Daher erkennen wir, wo die Kausalität am faßlichsten ist, am wenigsten das Wesen des Willens, und wo der Wille unleugbar sich kund giebt, wird die Kausalität so verdunkelt, daß der rohe Verstand es wagen konnte, sie wegzuleugnen. — Nun aber ist Kausalität, wie wir von Kant gelernt haben, nichts weiter als die a priori erkennbare Form des Verstandes selbst, also das Wesen der Vorstellung als solcher, welche die eine Seite der Welt ist, die andere Seite ist Wille, er ist das Ding an sich. Jenes in umgekehrtem Verhältniß stehende Deutlichwerden der Kausalität und des Willens, jenes wechselweise Vor- und Zurücktreten Beider, liegt also daran, daß je mehr uns ein Ding bloß als Erscheinung, d. h. als Vorstellung, gegeben ist, desto deutlicher zeigt sich die apriorische Form der Vorstellung, d. i. die Kausalität; so bei der leblosen Natur, — umgekehrt aber, je unmittelbarer uns der Wille bewußt ist, desto mehr tritt die Form der Vorstellung, die Kausalität, zurück; so an uns selbst. Also, je näher eine Seite der Welt herantritt, desto mehr verlieren wir die andere aus dem Gesicht.

Linguistik.

Unter dieser Rubrik habe ich bloß eine von mir selbst in diesen letzten Jahren gemachte Bemerkung mitzutheilen, welche bisher der Aufmerksamkeit entgangen zu sein scheint. Daß sie jedoch Berücksichtigung verdiene, bezeugt Seneka's Ausspruch: Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat. Epist. 81. Und Lichtenberg sagt: „wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man Alles selbst hineinträgt, sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin."

In sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen wird das Wirken auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt; hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken; kein Ausdruck, der dieses enthielte, ist mir bekannt.

So sagt Seneka (quaest. nat. II, 24) vom herabgeschleuderten Feuer des Blitzes: In his ignibus accidit, quod arboribus: quarum cacumina, si tenera sunt, ita deorsum trahi possunt, ut etiam terram attingant; sed quum permiseris, in locum suum exsilient. Itaque non est quod eum spectes cujusque rei habitum, qui illi non ex voluntate est. Si ignem permittis ire quo velit, coelum repetet. In allgemeinerem Sinne sagt Plinius: nec quaerenda in ulla parte naturae ratio, sed voluntas. Hist. nat. 37, 15. Nicht minder liefert das Griechische uns Belege: Aristoteles, indem er die Schwere erläutert, sagt (de coelo II, c. 13) *μικρον μεν μοριον της γης, εαν μετεωρισθεν αφεθη, φερεται, και μενειν ουκ εθελει* (parva quaedam terrae pars, si elevata dimittitur, fertur, neque vult manere). Und im folgenden Kapitel: *Δει δε ἑκαστον λεγειν τοιουτον ειναι, ὁ φυσει βουλεται ειναι, και ὁ ὑπαρχει, αλλα μη ὁ βιᾳ και παρα φυσιν* (unumquodque autem tale dicere oportet, quale naturâ suâ esse vult, et quod est; sed non id quod violentiâ et praeter naturam est). Sehr bedeutend und schon mehr als bloß linguistisch ist es, daß Aristoteles, in der Ethica magna I, c. 14, wo ausdrücklich sowohl von leblosen Wesen (dem Feuer, das nach oben, und der Erde, die nach unten strebt), als von Thieren die Rede ist, sagt, sie könnten gezwungen werden, etwas gegen ihre Natur, oder ihren Willen, zu thun: *παρα φυσιν τι, η παρ᾽ ἁ βουλονται ποιειν*, — also als Paraphrase des *παρα φυσιν*, sehr richtig *παρ᾽ α βουλονται* setzt. — Anakreon, in der 29sten Ode, *εις Βαθυλλον*, wo er das Bildniß seiner Geliebten bestellt, sagt von den Haaren: *Ἕλικας δ᾽ ελευθέρους μοι πλοκάμων, ἄτακτα συνθείς, ἄφες, ὡς θέλωσι, κεῖσθαι* (capillorum cirros incomposite jungens, sine utut volunt jacere).*) Im Deutschen sagt Bürger: „hinab will der Bach, nicht hinan." Auch im gemeinen Leben sagen wir täglich: „das Wasser siedet, es will überlaufen", — „das Gefäß will bersten", — „die Leiter will nicht stehn. — Le feu ne

*) Karl Uschner übersetzt diese Verse:

„Und laß sie ungeordnet
In freien Ringellocken
Sich legen, wie sie wollen."

(Lieder des Anakreon. Im Versmaaße der Urschrift übersetzt. Berl. 1864.) A. d. H.

veut pas brûler; — la corde, une fois tordue, veut toujours se retordre. — Im Englischen ist das Verbum Wollen sogar das Auxiliar des Futurums aller übrigen Verben geworden, wodurch ausgedrückt wird, daß jedem Wirken ein Wollen zum Grunde liegt. Uebrigens aber wird das Streben erkenntnißloser und lebloser Dinge noch ausdrücklich mit to want bezeichnet, welches Wort der Ausdruck für jedes menschliche Begehren und Streben ist: the water wants to get out; — the steam wants to make itself way trough . . , . . — Im Italienischen gleichfalls: vuol piovere; — quest' orologio non vuol andare. — Außerdem noch ist in diese Sprache der Begriff des Wollens so tief eingedrungen, daß er zur Bezeichnung jedes Erfordernisses, jedes Nothwendigseins angewandt wird: vi vuol un contrapeso; — vi vuol pazienza.

Sogar in der von allen Sprachen des Sanskrit-Stammes von Grund aus verschiedenen chinesischen finden wir ein sehr ausdrückliches, hierher gehöriges Beispiel: nämlich im Kommentar zum Y-king heißt es, nach der genauen Uebersetzung des Paters Regis: Yang, seu materia coelestis, vult rursus ingredi, vel (ut verbis doctoris Tsching-tse utar) vult rursus esse in superiore loco; scilicet illius naturae ratio ita fert, seu innata lex (Y-king ed. J. Mohl, Vol. I, p. 34).

Entschieden mehr, als linguistisch, nämlich Ausdruck des innig verstandenen und gefühlten Hergangs im chemischen Processe, ist es, wenn Liebig, in seiner „Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur", S. 393 sagt: „es entsteht Aldehyd, welcher, mit derselben Begierde, wie schweflige Säure, sich direkt mit Sauerstoff zu Essigsäure verbindet. — Und abermals in seiner „Chemie in Anwendung auf Physiologie"; „der Aldehyd, welcher mit großer Begierde Sauerstoff aus der Luft anzieht." Da er, von derselben Erscheinung redend, sich zwei Mal dieses Ausdrucks bedient, so ist es nicht zufällig, sondern weil nur dieser Ausdruck der Sache entspricht.*)

---

*) Hier hat doch Schopenhauer dem berühmten Chemiker eine Tendenz untergeschoben, die er nach seiner ganzen wissenschaftlichen Ueberzeugung unmöglich gehabt haben konnte. Liebig war gewiß ein Gegner aller kraß materialistischen Weltanschauung, wie er ja noch in seinem letzten Lebensjahre gegen die Theorien Carl Vogts und Ludwig Büchners auftrat und diesen den Vorwurf des „Dilettantismus" machte. Aber ebensowenig war Liebig ein Naturphilosoph im Sinne der Schopenhauerschen Willensphysik, wie er überhaupt keine irgendwie nennenswerthe philosophische Einsicht besaß (vgl. Lange, „Geschichte des Materialismus" S. 324 fg.). Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, Liebig habe jenen Ausdruck „Begierde" nur in bildlichem Sinne gebraucht. A. d. H.

Die Sprache also, dieser unmittelbarste Ausdruck unserer Gedanken, giebt Anzeige, daß wir genöthigt sind, jeden innern Trieb als ein Wollen zu denken, aber keineswegs legt sie den Dingen auch Erkenntniß bei. Die vielleicht ausnahmslose Uebereinstimmung der Sprachen in diesem Punkt bezeugt, daß es kein bloßer Tropus sei, sondern daß ein tiefwurzelndes Gefühl vom Wesen der Dinge hier den Ausdruck bestimmt.

Animalischer Magnetismus und Magie.*)

Als im Jahre 1818 mein Hauptwerk erschien, hatte der animalische Magnetismus erst kürzlich seine Existenz erkämpft. Hinsichtlich der Erklärung desselben aber war zwar auf den passiven Theil, also auf Das, was mit dem Patienten dabei vorgeht, einiges Licht geworfen, indem der von Reil hervorgehobene Gegensatz zwischen Cerebral- und Ganglien-System zum Prinzip der Erklärung gemacht worden war; hingegen der aktive Theil, das eigentliche Agens, vermöge dessen der

*) Es wird immer eine bemerkenswerthe Thatsache bleiben, daß ein so scharfer und klarer Denker, wie Schopenhauer war, hier als ein Anhänger des thierischen Magnetismus und anderer verwandter mystischer Erscheinungen auftritt. Aber zunächst muß man doch bedenken, daß Schopenhauer, wie sehr auch der Grundcharakter seiner Philosophie ein rationalistischer war, persönlich gar sehr eine mystische Neigung zeigt, der er vermöge seiner ganzen Art des Verhaltens um so mehr nachgab, je mehr die „officielle" Wissenschaft alle jene in das Gebiet der Mystik fallenden Erscheinungen ablehnte. Endlich ist noch zu beachten, daß Schopenhauer gerade in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" bemüht ist, alle Thatsachen aus der Erfahrung, aus der Natur- und Seelenwissenschaft zu sammeln, welche ihm geeignet schienen, seine Willensmetaphysik zu stützen. Von diesem Standpunkte aus erscheint es daher begreiflich, daß er, so gut er die Thatsachen aus der Anatomie, Physiologie, Pathologie, Astronomie und Linguistik, mit demselben Rechte auch die vermeintlichen Facta aus der Magie und dem animalischen Magnetismus als Beweise für die Wahrheit seiner Willenslehre herbeizuschaffen bemüht ist. Dieses ganze Kapitel ist daher zu charakteristisch für Schopenhauers Denkweise, als daß wir es hier hätten übergehen können. —

Im Uebrigen finden wir auch in den übrigen Werken Schopenhauers Stellen, aus denen unzweifelhaft klar wird, daß er auch sonst geneigt war, neben oder vielmehr hinter der realen Welt der Erscheinungen eine dem Causalitätsgesetz, sowie den Bedingungen des Raumes und der Zeit nicht unterworfene andere Welt für möglich zu halten. So heißt es z. B. in Parerga und Paralip. I, 282: „Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie,

Magnetiseur diese Phänomene hervorruft, lag noch ganz im Dunkeln. Man tappte noch unter allerhand materiellen Erklärungsprincipien, der Art wie Mesmers Alles durchdringenden Weltäther, oder andrerseits die von Stieglitz als Ursache angenommene Hautausdünstung des Magnetiseurs u. dgl. m. Allenfalls erhob man sich zu einem Nervengeist, der aber nur ein Wort für eine unbekannte Sache ist. Kaum mochte Einzelnen, durch Praxis tiefer Eingeweihten, die Wahrheit einzuleuchten angefangen haben. Ich aber war noch weit davon entfernt, vom Magnetismus eine direkte Bestätigung meiner Lehre zu hoffen.

---

zweites Gesicht u. s w. sind verwandte Erscheinungen, Zweige eines Stammes und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die Natur ist, als welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Causalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen Gesetze der Natur, ungültig sind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen und die eben auf jenen Formen beruhende Vereinzelung und Isolation derselben nicht mehr der Mittheilung der Gedanken und dem unmittelbaren Einfluß des Willens unübersteigbare Grenzen setzt." . . . . „Demgemäß ist der eigenthümliche Charakter sämmtlicher hier in Rede stehender animaler Phänomene visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit als dem Raume nach." (Versuch über Geistersehen.)

Ferner in „Welt als W. u. V." II, 372: „Eine magnetische oder überhaupt magische Einwirkung ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Von der ursprünglichen Allmacht des Willens, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt, wird im magischen Wirken ein Ueberschuß gleichsam thätig."

In „Parerga u. Paralip." I, 281 fg.: „Die Magie ist ein von den causalen Bedingungen des physischen Wirkens, also des Contakts, im weitesten Sinne des Wortes, befreites unmittelbares Wirken des Willens selbst. Das magische verhält sich daher zum physischen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Conjunktur; es ist wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die ächte Mantik, z. B. das Hellsehen, passio a distante ist. Wie in diesem die individuelle Isolation der Erkenntniß, so ist in jener die individuelle Isolation des Willens aufgehoben." . . . . . , „Der wahre Begriff der actio in distans ist dieser, daß der Raum zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er sei voll oder leer, durchaus keinerlei Einfluß auf die Wirkung habe, — sondern es völlig einerlei sei, ob er einen Zoll oder eine Billion Uranusbahnen beträgt. Denn, wenn die Wirkung durch die Entfernung irgend geschwächt wird, so ist es, entweder weil eine den Raum bereits füllende Materie dieselbe fortzupflanzen hat und daher vermöge ihrer steten Gegen=

Aber dies diem docet, und so hat seit jener Zeit die große Lehrmeisterin Erfahrung es zu Tage gefördert, daß jenes tief eingreifende Agens, — welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen scheinen, daß der lange Zweifel an ihnen, die hartnäckige Ungläubigkeit, das Verurtheilen von einer Kommission, unter deren Mitgliedern Franklin und Lavoisier waren, kurz Alles, was in der ersten wie in der zweiten Periode sich dagegen gestellt hat (nur nicht das in England bis vor Kurzem herrschende rohe und stupide Verurtheilen ohne Untersuchung) völlig zu entschuldigen ist, — daß, sage ich, jenes Agens nichts anderes ist, als der Wille des Magnetisirenden. Ich glaube nicht, daß heut zu Tage, unter denen, welche Praxis mit Einsicht verbinden, noch irgend ein Zweifel hierüber obwaltet, und halte es daher für überflüssig, die zahlreichen, Dies bekräftigenden Aussprüche der Magnetiseurs anzuführen. So ist denn die Losung Puysegurs und der älteren französischen Magnetiseurs veuillez et croyez! d. h. „wolle mit Zuversicht!" nicht nur durch die Zeit bewährt worden, sondern hat sich zu einer richtigen Einsicht in den Vorgang selbst entwickelt. Aus Kiesers „Tellurismus", der wohl noch immer das gründlichste und ausführlichste Lehrbuch des animalischen Magnetismus ist, geht zur Genüge hervor,

---

wirkung sie nach Maaßgabe oder Entfernung schwächt, oder auch, weil die Ursache selbst bloß in einer materiellen Ausströmung besteht, die sich im Raume verbreitet und also desto mehr verdünnt, je größer dieser ist. Hingegen kann der leere Raum selbst auf keine Weise widerstehen und die Causalität schwächen. Wo also die Wirkung nach Maaßgabe ihrer Entfernung vom Ausgangspunkte der Ursache abnimmt, wie die des Lichtes, der Gravitation, des Magneten u. s. w., da ist keine actio in distans, und ebensowenig da, wo sie durch die Entfernung auch nur verspätet wird. Hingegen haben die Magie und Hellsehen gerade die actio in distans und passio a distante zum specifischen Kennzeichen."

Nichtsdestoweniger blieb sich Schopenhauer des Unterschieds von Mystik und Philosphie sehr wohl bewußt. „Der Mystiker", sagt er in „W. als W. u. V.", II, 699, „steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. w. Aber mittheilbar ist hiervon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat; folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung und von den in Jedem sich vorfindenden Thatsachen des Selbstbewußtseins. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Combination der darin gegebenen Data; deßwegen kann er überzeugen." A. d. H.

daß kein magnetischer Akt ohne den Willen wirksam ist, hingegen der bloße Wille, ohne äußern Akt, jede magnetische Wirkung hervorbringen kann. Die Manipulation scheint nur ein Mittel zu sein, den Willensakt und seine Richtung zu fixiren und gleichsam zu verkörpern. In diesem Sinne sagt Kieser (Tellur. Bd. I, S. 379): „Insofern die Hände des Menschen, als diejenigen Organe, welche die handelnde Thätigkeit des Menschen" (d. i. den Willen) „am sichtbarsten ausdrücken, die wirkenden Organe beim Magnetisiren sind, entsteht die magnetische Manipulation." Noch genauer drückt sich hierüber de Lausanne, ein französischer Magnetiseur, aus, in den Annales du magnétisme animale, 1814–1816, Heft 4, indem er sagt: l'action du magnétisme dépend de la seule volonté, il est vrai; mais l'homme ayant une forme extérieure et sensible, tout ce qui est à son usage, tout ce qui doit agir sur lui, doit nécessairement en avoir une, et pour que la volonté agisse, il faut qu'elle employe un mode d'action. Da, nach meiner Lehre, der Organismus die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objektität des Willens, ja, eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille selbst ist, so fällt der äußere Akt der Manipulation auch mit dem innern Willensakt zusammen. Wo aber ohne jenen gewirkt wird, geschieht es gewissermaßen künstlich, durch einen Umweg, indem die Phantasie den äußern Akt, bisweilen sogar die persönliche Gegenwart, ersetzt; daher es eben auch viel schwieriger ist und seltner gelingt. Demgemäß führt Kieser an, daß auf den Somnambulen das laute Wort „Schlaf!" oder „Du sollst!" stärker wirkt als das bloß innere Wollen des Magnetiseurs, eben weil äußere Akte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseure bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisiren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtsein des Wollens, die Reflexion über dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Daher finden wir in den Vorschriften für den Magnetiseur, welche Kieser (Tellur. Bd. I, S. 400 fg.) giebt, alles Denken und Reflektiren des Arztes, wie des Patienten auf ihr beiderseitiges Thun und Leiden, alle äußeren Eindrücke, welche Vorstellungen erregen, alles Gespräch zwischen beiden, alle fremde Gegenwart, ja, das Tageslicht u. s. w. ausdrücklich untersagt, und empfohlen, daß Alles soviel als möglich unbewußt vorgehe, wie dies auch von sympathetischen Kuren gilt. Der wahre Grund von dem Allen ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirk-

sam ist, welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Sekundäres, möglichst ausgeschlossen werde. Faktische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisiren der Wille ist und jeder äußere Akt nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus, und es wäre eine unnöthige Weitläufigkeit, sie hier zu wiederholen, jedoch will ich einen hersetzen, nicht weil er besonders auffallend ist, sondern weil er von einem außerordentlichen Manne herrührt und als dessen Zeugniß ein eigenthümliches Interesse hat: Jean Paul ist es, der in einem Briefe (abgedruckt in „Wahrheit aus Jean Pauls Leben", Bd. 8, S. 120) sagt: „ich habe in einer großen Gesellschaft eine Frau von K. durch bloßes festwollendes Anblicken, wovon Niemand wußte, zwei Mal beinahe in Schlaf gebracht, und vorher zu Herzklopfen, Erbleichen, bis ihr S. helfen mußte." Auch wird heute zu Tage der gewöhnlichen Manipulation oft ein bloßes Fassen und Halten der Hände des Patienten, unter festem Anblicken desselben, mit größtem Erfolge substituirt, eben weil auch dieser äußere Akt geeignet ist, den Willen in bestimmter Richtung zu fixiren. Diese unmittelbare Gewalt, welche der Wille auf Andern ausüben kann, legen aber mehr als Alles die wundervollen Versuche des Herrn Dupotet und seiner Schüler an den Tag, welche derselbe, in Paris, sogar öffentlich vornimmt und in denen er, durch seinen bloßen, mit wenig Gebärden unterstützten Willen, die fremde Person nach Belieben lenkt und bestimmt, ja, sie zu den unerhörtesten Kontorsionen zwingt. Einen kurzen Bericht darüber ertheilt ein anscheinend durchaus ehrlich abgefaßtes Schriftchen: „Erster Blick in die Wunderwelt des Magnetismus", von Karl Scholl, 1853.

Einen Beleg anderer Art zu der in Rede stehenden Wahrheit giebt auch was in den „Mittheilungen über die Somnambule Auguste K. in Dresden", 1843, diese selbst S. 53 aussagt: „Ich befand mich im Halbschlaf; mein Bruder wollte ein ihm bekanntes Stück spielen. Ich bat ihn, weil mir das Stück nicht gefalle, es nicht zu spielen. Er versuchte es dennoch, und so brachte ich es durch meinen entgegenstrebenden festen Willen so weit, daß er mit aller Anstrengung sich auf das Stück nicht mehr besinnen konnte." — Den höchsten Klimax aber erreicht die Sache, wenn diese unmittelbare Gewalt des Willens sich sogar auf leblose Körper erstreckt. So unglaublich Dies scheint, so liegen dennoch zwei, von ganz verschiedenen Seiten kommende Berichte darüber vor. Nämlich in dem soeben genannten Buche wird, S. 115, 116 und 318, mit Anführung der Zeugen, erzählt, daß diese

Somnambule die Nadel des Kompasses ein Mal um 7°, ein ander Mal um 4°, und zwar mit viermaliger Wiederholung des Experiments, ohne allen Gebrauch der Hände, durch ihren bloßen Willen, mittelst Fixirung des Blicks auf die Nadel abgelenkt hat. — Sodann berichtet, aus der englischen Zeitschrift Brittania, Galignani's Messenger vom 23. Oktober 1853, daß die Somnambule Prudence Bernard aus Paris, in einer öffentlichen Sitzung in London, die Nadel eines Kompasses durch das bloße Hin- und Herdrehen ihres Kopfes genöthigt hat, dieser Bewegung zu folgen, wobei Herr Brewster, der Sohn des Physikers, und zwei andere Herren aus dem Publikum die Stelle der Geschwornen vertraten (acted as jurors).

Sehen wir nun also den Willen, welchen ich als das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, den Kern der Natur, aufgestellt habe, vom menschlichen Individuum aus, im animalischen Magnetismus, und darüber hinaus, Dinge verrichten, welche nach der Kausalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturverlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaaßen aufheben, und wirkliche actio in distans ausüben, mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag legen; — so wüßte ich nicht, welche thatsächlichere Bestätigung meiner Lehre noch zu verlangen bliebe. Wird doch sogar, in Folge seiner Erfahrungen, ein mit meiner Philosophie ohne Zweifel unbekannter Magnetiseur, Graf Szapary, dahin gebracht, daß er dem Titel seines Buches, „ein Wort über animalischen Magnetismus, Seelenkörper und Lebensessenz", 1840, als Erläuterung die denkwürdigen Worte hinzufügt: „oder physische Beweise, daß der animalisch-magnetische Strom das Element und der Wille das Princip alles geistigen und körperlichen Lebens sei." — Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf, als welche schon Baco von Verulam in seiner Klassifikation der Wissenschaften (Instaur. magna, L. III.) die Magie bezeichnete: er ist die empirische oder Experimental-Metaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehen wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt: seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen: zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume, keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein: der Zustand des Hellsehens setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft, hinaus.

In Folge eines solchen Thatbestandes hat allmählich, trotz so vieler

entgegenstehender Gründe und Vorurtheile, die Meinung sich geltend gemacht, ja, fast zur Gewißheit erhoben, daß der animalische Magnetismus und seine Phänomene identisch sind mit einem Theil der ehemaligen Magie, jener berüchtigten geheimen Kunst, von deren Realität nicht etwa bloß die sie so hart verfolgenden christlichen Jahrhunderte, sondern eben so sehr alle Völker der ganzen Erde, selbst die Wilden nicht ausgeschlossen, alle Zeitalter hindurch überzeugt gewesen sind, und auf deren schädliche Anwendung schon die zwölf Tafeln der Römer, die Bücher Mosis und selbst Platons elftes Buch von den Gesetzen die Todesstrafe setzen. Wie ernstlich es damit, auch in der aufgeklärtesten Römerzeit, unter den Antoninen, genommen wurde, beweist die schöne gerichtliche Vertheidigungsrede des Apulejus wider die gegen ihn erhobene und sein Leben bedrohende (oratio de magia, p. 104, Bip.) Anklage der Zauberei, in welcher er allein bemüht ist, den Vorwurf von sich abzuwälzen, nicht aber die Möglichkeit der Magie irgend leugnet, vielmehr in eben solche läppische Details eingeht, wie in den Hexenprocessen des Mittelalters zu figuriren pflegen. Ganz allein das letztverflossene Jahrhundert in Europa macht, in Hinsicht auf jenen Glauben, eine Ausnahme, und zwar in Folge der von Baltazar Becker, Thomasius und einigen Andern, in der guten Absicht, den grausamen Hexenprocessen auf immer die Thüre zu schließen, behaupteten Unmöglichkeit aller Magie. Diese Meinung, von der Philosophie desselben Jahrhunderts begünstigt, gewann damals die Oberhand, jedoch nur unter den gelehrten und gebildeten Ständen. Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben, sogar nicht in England, dessen gebildete Klassen hingegen mit einem sie erniedrigenden Köhlerglauben in Religionssachen einen unerschütterlichen Thomas- oder Thomasius-Unglauben an alle Thatsachen, welche über die Gesetze von Stoß und Gegenstoß, oder Säure und Alkali, hinausgehn, zu vereinigen verstehen und es sich nicht von ihrem großen Landsmann gesagt sein lassen wollen, daß es mehr Dinge im Himmel und auf Erden giebt, als ihre Philosophie sich träumen läßt. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, welches er wegen seiner wohlthätigen Absicht durfte, nämlich die sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Am alltäglichsten ist die sympathetische Kur der Warzen, deren Wirksamkeit bereits der behutsame und empirische Baco von Verulam aus eigener Erfahrung bestätigt (silva silvarum § 997), sodann ist das Besprechen der Gesichtsrose, und zwar mit Erfolg, so häufig, daß es leicht ist, sich davon zu überzeugen; ebenfalls das Be-

sprechen des Fiebers gelingt oft u. dgl. m. — Daß hiebei das eigentliche Agens nicht die sinnlosen Worte und Ceremonien, sondern, wie beim Magnetisiren, der Wille des Heilenden ist, bedarf nach dem oben über Magnetismus Gesagten, keiner Auseinandersetzung. Beispiele sympathetischer Kuren finden die mit denselben noch Unbekannten in Kiesers „Archiv für den thierischen Magnetismus", Bd. 5, Heft 3, S. 106; Bd. 8, Heft 3, S. 145; Bd. 9, Heft 2, S. 172, und Bd. 9, Heft 1, S. 128. Auch das Buch des Dr. Most, „über sympathetische Mittel und Kuren", 1842, ist zur vorläufigen Bekanntschaft mit der Sache brauchbar. — Also diese zwei Thatsachen, animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, beglaubigen empirisch die Möglichkeit einer, der physischen entgegengesetzten, magischen Wirkung, welche das verflossene Jahrhundert so peremtorisch verworfen hatte, indem es durchaus keine andere als die physische, nach dem begreiflichen Kausalnexus herbeigeführte Wirkung als möglich gelten lassen wollte.

Ein glücklicher Umstand ist es, daß die in unsern Tagen eingetretene Berichtigung dieser Ansicht von der Arzneiwissenschaft ausgegangen ist, weil diese zugleich dafür bürgt, daß das Pendel der Meinung nicht wieder einen zu starken Impuls nach der entgegengesetzten Seite erhalten und wir in den Aberglauben roher Zeiten zurückgeworfen werden konnten. Auch ist es, wie gesagt, nur ein Theil der Magie, dessen Realität durch den animalischen Magnetismus und die sympathetischen Kuren gerettet wird; sie befaßte noch viel mehr, wovon ein großer Theil dem alten Verdammungsurtheil, bis auf Weiteres, unterworfen, oder dahin gestellt bleiben, ein andrer aber, durch seine Analogie mit dem animalischen Magnetismus, wenigstens als möglich gedacht werden muß. Nämlich der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen, denen ähnlich, welche in der Geschichte der Magie als Werk der in Spanien sogenannten Saludadores (Delrio, disq. mag. L. III. P. 2. p. 4. s. 7. und Bodinus, Mag. daemon: III, 2) auftreten, die aber ebenfalls das Verdammungsurtheil der Kirche erfuhren; die Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens eben so mächtig sein wird, nachtheilig und zerstörend auf ihn zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie, außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte, so war es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und

Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprozessen Anlaß gab. In dem oben angeführten Buche von Most findet man auch ein Paar Thatsachen, die entschieden dem maleficio beizuzählen sind (nämlich S. 40, 41, und Nr. 89, 91 und 97); auch in Kiesers Archiv, in der von Bd. 9 bis 12 durchgehenden Krankengeschichte von Bende Bensen, kommen Fälle vor von übertragenen Krankheiten, besonders auf Hunde, die daran gestorben sind. Daß die fascinatio schon dem Demokritos bekannt war, der sie als Thatsache zu erklären versuchte, ersehen wir aus Plutarchs symposiacae quaestiones, qu. V, 7, 6. Nimmt man nun diese Erzählungen als wahr an, so hat man den Schlüssel zu dem Verbrechen der Hexerei, dessen eifrige Verfolgung danach doch nicht alles Grundes entbehrt hätte. Wenn sie gleich in den allermeisten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat, so dürfen wir doch nicht unsre Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie, so viele Jahrhunderte hindurch, mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen wäre. Auch wird uns, von jenem Gesichtspunkt aus, begreiflich, warum, bis auf den heutigen Tag, in allen Ländern, das Volk gewisse Krankheitsfälle hartnäckig einem maleficio zuschreibt und nicht davon abzubringen ist. Wenn wir nun also durch die Fortschritte der Zeit bewogen werden, einen Theil jener verrufenen Kunst als nicht so eitel anzusehn, wie das vergangene Jahrhundert annahm, so ist dennoch nirgends mehr als hier Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den Schriften des Agrippa von Nettesheim, Wierus, Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. aufbewahrt finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja, für aufgehoben erklärt werden. Daher sehen wir, auf der schmalen Basis des Wenigen, was an der Magie Wahres gewesen sein mag, ein himmelhohes Gebäude der abenteuerlichsten Mährchen, der wildesten Fratzen, aufgebaut, und in Folge derselben die blutigsten Grausamkeiten Jahrhunderte hindurch ausgeübt; bei welcher Betrachtung die psychologische Reflexion über die Empfänglichkeit des menschlichen Intellekts für den unglaublichsten, ja grenzenlosen Unsinn, und die Bereitwilligkeit des menschlichen Herzens, ihn durch Grausamkeiten zu besiegeln, die Oberhand gewinnt.

Was heut zu Tage in Deutschland, bei den Gelehrten, das Urtheil über die Magie modifizirt hat, ist jedoch nicht ganz allein der animalische Magnetismus, sondern jene Aenderung war im tiefern

Grunde vorbereitet durch die von Kant hervorgebrachte Umwandlung der Philosophie, welche in diesem, wie in andern Stücken einen Fundamentalunterschied zwischen deutscher und andrer europäischer Bildung setzt. — Um über alle geheime Sympathie, oder gar magische Wirkurg, vorweg zu lächeln, muß man die Welt gar sehr, ja, ganz und gar begreiflich finden. Das kann man aber nur, wenn man mit überaus flachem Blick in sie hineinschaut, der keine Ahnung davon zuläßt, daß wir in ein Meer von Räthseln und Unbegreiflichkeiten versenkt sind und unmittelbar weder die Dinge, noch uns selbst, von Grund aus kennen und verstehen. Die dieser Gesinnung entgegengesetzte ist es eben, welche macht, daß fast alle große Männer, unabhängig von Zeit und Nation, einen gewissen Anstrich von Aberglauben verrathen haben. Wenn unsere natürliche Erkenntnißweise eine solche wäre, welche uns die Dinge an sich, und folglich auch die absolut wahren Verhältnisse und Beziehungen der Dinge, unmittelbar überlieferte, dann wären wir allerdings berechtigt, alles Vorherwissen des Künftigen, alle Erscheinungen Abwesender, oder Sterbender, oder gar Gestorbener und alle magische Einwirkung a priori und folglich unbedingt zu verwerfen. Wenn aber, wie Kant lehrt, was wir erkennen, bloße Erscheinungen sind, deren Formen und Gesetze sich nicht auf die Dinge an sich selbst erstrecken, so ist eine solche Verwerfung offenbar voreilig, da sie sich auf Gesetze stützt, deren Apriorität sie gerade auf Erscheinungen beschränkt, hingegen die Dinge an sich, zu denen auch unser eigenes inneres Selbst gehören muß, von ihnen unberührt läßt. Eben diese aber können Verhältnisse zu uns haben, aus denen die genannten Vorgänge entsprängen, über welche demnach die Entscheidung a posteriori abzuwarten, nicht ihr vorzugreifen ist. Daß Engländer und Franzosen bei der Verwerfung a priori solcher Vorgänge hartnäckig verharren, beruht im Grunde darauf, daß sie im Wesentlichen noch der Lockischen Philosophie unterthan sind, welcher zufolge wir, bloß nach Abzug der Sinnesempfindung, die Dinge an sich erkennen; demgemäß werden dann die Gesetze der materiellen Welt für unbedingte gehalten und kein andrer, als influxus physicus gelten gelassen. Sie glauben demnach zwar an eine Physik, aber an keine Metaphysik, und statuiren demgemäß keine andre, als die sogenannte „Natürliche Magie“, welcher Ausdruck dieselbe contradictio in adjecto enthält, wie „übernatürliche Physik“, jedoch unzählige Mal im Ernst gebraucht ist, letzterer hingegen nur ein Mal, im Scherz, von Lichtenberg. Das Volk hingegen, mit seinem stets bereiten Glauben an übernatürliche Einflüsse überhaupt, spricht darin auf seine Weise die, wenn auch nur

gefühlte, Ueberzeugung aus, daß, was wir wahrnehmen und auffassen, bloße Erscheinungen sind, keine Dinge an sich. Daß Dies nicht zu viel gesagt sei, mag hier eine Stelle aus Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" belegen: „Es ist eine Bemerkung, welche anzustellen eben kein subtiles Nachdenken erfordern wird, sondern von der man annehmen kann, daß sie wohl der gemeinste Verstand, ob zwar, nach seiner Art, durch eine dunkle Unterscheidung der Urtheilskraft, die er Gefühl nennt, machen mag, daß alle Vorstellungen, die uns ohne unsere Willkür kommen (wie die der Sinne), uns die Gegenstände nicht anders zu erkennen geben, als sie uns affiziren, wobei was sie an sich sein mögen uns unbekannt bleibt, mithin daß, was diese Art Vorstellungen betrifft, wir dadurch, auch bei der angestrengtesten Aufmerksamkeit und Deutlichkeit, die der Verstand nur immer hinzufügen mag, doch bloß zur Erkenntniß der Erscheinungen, niemals der Dinge an sich selbst gelangen können. Sobald dieser Unterschied ein Mal gemacht ist, so folgt von selbst, daß man hinter den Erscheinungen doch noch etwas Anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich, einräumen und annehmen müsse." (3. Auflage, S. 105.)

Wenn man D. Tiedemanns Geschichte der Magie unter dem Titel disputatio de quaestione, quae fuerit artium magicarum origo, Marb. 1787, eine von der Göttinger Societät gekrönte Preisschrift, liest, so erstaunt man über die Beharrlichkeit, mit welcher, so vielen Mißlingens ungeachtet, überall und jederzeit die Menschheit den Gedanken der Magie verfolgt hat, und wird daraus schließen, daß er einen tiefen Grund, wenigstens in der Natur des Menschen, wenn nicht der Dinge überhaupt, haben müsse, nicht aber eine willkürlich ersonnene Grille sein könne. Obgleich die Definition der Magie bei den Schriftstellern darüber verschieden ausfällt, so ist doch der Grundgedanke dabei nirgends zu verkennen. Nämlich zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Kausalnexus der Körper, es noch eine andre, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Kausalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinn jener ersten Art auffaßte, indem die Unangemessenheit der angewandten Ursache zur beabsichtigten Wirkung in die Augen fiel und der Kausaulnexus zwischen beiden unmöglich war. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser

Welt, noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher von *einem* Punkt der Erscheinung aus, unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne, durch einen nexum metaphysicum, daß demnach ein Wirken auf die Dinge von innen, statt des gewöhnlichen von außen, ein Wirken der Erscheinung auf die Erscheinung, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen Eines und Dasselbe ist, möglich sein müsse, daß, wie wir kausal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig sein und für den Augenblick den Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten, daß die Scheidewände der Individuation und Sonderung, so fest sie auch seien, doch gelegentlich eine Kommunikation, gleichsam hinter den Kulissen, oder wie ein heimliches Spielen unterm Tisch, zulassen könnten, und daß, wie es, im somnambulen Hellsehn, eine Aufhebung der individuellen Isolation der *Erkenntniß* giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des *Willens* geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat; denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Ich bin daher der Meinung, daß der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja, so vieler entgegenstehender Erfahrung und dem gemeinen Menschenverstande zum Trotz, unvertilgbaren Gedankens sehr tief zu suchen ist, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes Willens, welcher das innere Wesen des Menschen und zugleich der ganzen Natur ist, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal, auf irgend eine Weise, auch vom Individuum aus geltend gemacht werden könnte. Man war nicht fähig zu untersuchen und zu sondern, was jenem Willen als Ding an sich und was ihm in seiner einzelnen Erscheinung möglich sein möchte, sondern nahm ohne Weiteres an, er vermöge, unter gewissen Umständen, die Schranke der Individuation zu durchbrechen; denn jenes Gefühl widerstrebte beharrlich der von der Erfahrung aufgedrungenen Erkenntniß, daß

„Der Gott, der mir im Busen wohnt,
Kann tief mein Innerstes erregen,
Der über allen meinen Kräften thront,
Er kann nach Außen nichts bewegen.“

Dem dargelegten Grundgedanken gemäß finden wir, daß bei allen Versuchen zur Magie das angewandte physische Mittel immer nur als

Vehikel eines Metaphysischen genommen wurde, indem es sonst offenbar kein Verhältniß zur beabsichtigten Wirkung haben konnte; dergleichen haben fremde Worte, symbolische Handlungen, gezeichnete Figuren, Wachsbilder u. dgl. m. Und jenem ursprünglichen Gefühle gemäß sehen wir, daß das von solchem Vehikel Getragene zuletzt immer ein Akt des Willens war, den man daran knüpfte. Der sehr natürliche Anlaß hiezu war, daß man in den Bewegungen des eigenen Leibes jeden Augenblick einen völlig unerklärlichen, also offenbar metaphysischen Einfluß des Willens gewahr wurde; sollte dieser, dachte man, sich nicht auch auf andere Körper erstrecken können? Hiezu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuum befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der unmittelbaren Willenssphäre über den eigenen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen, — das war die Aufgabe der Magie.

Jedoch fehlte viel, daß dieser Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen zu sein scheint, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Nur bei einigen denkenden und gelehrten Schriftstellern früherer Jahrhunderte finden wir, wie ich bald durch Anführungen belegen werde, den deutlichen Gedanken, daß im Willen selbst die magische Kraft liege und daß die abenteuerlichen Zeichen und Akte, nebst den sie begleitenden sinnlosen Worten, welche für' Beschwörungs- und Bindemittel der Dämonen galten, bloße Vehikel und Fixirungsmittel des Willens seien, wodurch der Willensakt, der magisch wirken soll, aufhört ein bloßer Wunsch zu sein und zur That wird, ein Corpus erhält (wie Paracelsus sagt), auch gewissermaaßen die ausdrückliche Erklärung des individuellen Willens abgegeben wird, daß er jetzt sich als allgemeiner, als Wille an sich, geltend macht. Denn bei jedem magischen Akt, sympathetischer Kur, oder was es sei, ist die äußere Handlung (das Bindemittel) eben Das, was beim Magnetisiren das Streichen ist, also eigentlich nicht das Wesentliche, sondern das Vehikel, Das, wodurch der Wille, der allein das eigentliche Agens ist, seine Richtung und Fixation in der Körperwelt erhält und übertritt in die Realität; daher ist es, in der Regel, unerläßlich. — Bei den übrigen Schriftstellern jener Zeiten steht, jenem Grundgedanken der Magie entsprechend, bloß der Zweck fest, nach Willkür eine absolute Herrschaft über die Natur auszuüben. Aber zu dem Gedanken, daß solche eine unmittelbare sein müsse, konnten sie sich nicht erheben, sondern dachten sie durchaus als eine mittelbare. Denn überall hatten die Landesreligionen die Natur unter die

Herrschaft von Göttern und Dämonen gestellt. Diese nun seinem Willen gemäß zu lenken, zu seinem Dienst zu bewegen, ja, zu zwingen, war das Streben des Magikers, und ihnen schrieb er zu, was ihm etwa gelingen mochte; gerade so wie Mesmer Anfangs den Erfolg seines Magnetisirens den Magnetstäben zuschrieb, die er in den Händen hielt, statt seinem Willen, der das wahre Agens war. So wurde die Sache bei allen polytheistischen Völkern genommen und so verstehen auch Plotinos*) und besonders Jamblichos die Magie, also als Theurgie, welchen Ausdruck zuerst Porphyrius gebraucht hat. Dieser Auslegung war der Polytheismus, diese göttliche Aristokratie, günstig, indem er die Herrschaft über die verschiedenen Kräfte der Natur an eben so viele Götter und Dämonen vertheilt hatte, welche, wenigstens größten Theils, nur personifizirte Naturkräfte waren, und von welchen der Magiker bald diesen, bald jenen für sich gewann, oder sich dienstbar machte. Allein in der göttlichen Monarchie, wo die ganze Natur einem Einzigen gehorsamt, wäre es ein zu verwegener Gedanke gewesen, mit diesem ein Privatbündniß schließen, oder gar eine Herrschaft über ihn ausüben zu wollen. Daher stand, wo Judenthum, Christenthum oder Islam herrschte, jener Auslegung die Allmacht des alleinigen Gottes im Wege, an welche der Magiker sich nicht wagen konnte. Da blieb ihm dann nichts übrig, als seine Zuflucht zum Teufel zu nehmen, mit welchem Rebellen, oder wohl gar unmittelbarem Descendenten Ahrimans, dem doch noch immer einige Macht über die Natur zustand, er nun ein Bündniß schloß, und dadurch sich seiner Hülfe versicherte. Dies war die „schwarze Magie". Ihr Gegensatz, die weiße, war dies dadurch, daß der Zauberer sich nicht mit dem Teufel befreundete, sondern die Erlaubniß, oder gar Mitwirkung des alleinigen Gottes selbst, zur Erbitterung der Engel, nachsuchte, öfter aber durch Nennung der selteneren, hebräischen Namen und Titel desselben, wie Adonai u. dgl. die Teufel heranrief und zum Gehorsam zwang, ohne seinerseits ihnen etwas zu versprechen, Höllenzwang**). — Alle diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden aber so ganz für das Wesen derselben und für objektive Vorgänge genommen, daß alle die Schriftsteller, welche die Magie nicht aus eigener Praxis, sondern nur aus zweiter Hand kennen,

---

*) Plotinos verräth hie und da eine richtigere Einsicht, z. B. Enn. II. lib. III. c. 7. — Enn. IV. lib. III. c. 12. — et lib. IV. c. 40, 43. — et lib. IX. c. 3.

**) Delrio disq. mag. L. II, q. 2, — Agrippa a Nettesheim, de vanit. scient. c. 45.

wie Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. s. w., das Wesen derselben dahin bestimmen, daß sie ein Wirken, nicht durch Naturkräfte, noch auf natürlichem Wege, sondern durch Hülfe des Teufels sei. Dies war und blieb auch überall die geltende allgemeine Meinung, örtlich nach den Landesreligionen modifizirt; sie auch war die Grundlage der Gesetze gegen Zauberei und der Hexenprocesse; ebenfalls waren, in der Regel, gegen sie die Bestreitungen der Möglichkeit der Magie gerichtet. Eine solche objektive Auffassung und Auslegung der Sache mußte aber nothwendig eintreten, schon wegen des entschiedenen Realismus, welcher, wie im Alterthum, so auch im Mittelalter, in Europa durchaus herrschte und erst durch Kartesius erschüttert wurde. Bis dahin hatte der Mensch noch nicht gelernt, die Spekulation auf die geheimnißvollen Tiefen seines eigenen Innern zu richten, sondern er suchte Alles außer sich. Und gar den Willen, den er in sich selbst fand, zum Herrn der Natur zu machen, war ein so kühner Gedanke, daß man davor erschrocken wäre, also machte man ihn zum Herrn über die fingirten Wesen, denen der herrschende Aberglaube Macht über die Natur eingeräumt hatte, um ihn so wenigstens mittelbar zum Herrn der Natur zu machen. Uebrigens sind Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypostasen, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Sekte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen. Wenn also gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen, so ist der diesem Gedanken zu Grunde liegende Sinn doch noch immer, daß sie ein Wirken, nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. Erkennen wir nun aber in dem wenigen Thatsächlichen, welches für die Realität der Magie spricht, nämlich animalischer Magnetismus und sympathetische Kuren, nichts Anderes, als ein unmittelbares Wirken des Willens, der hier außerhalb des wollenden Individuums, wie sonst nur innerhalb, seine unmittelbare Kraft äußert, und sehen wir, wie ich bald zeigen und durch entscheidende, unzweideutige Anführungen belegen werde, die in die alte Magie tiefer Eingeweihten alle Wirkungen derselben allein aus dem Willen des Zaubernden herleiten, so ist dies allerdings ein starker empirischer Beleg meiner Lehre, daß das Metaphysische überhaupt, das allein noch außerhalb der Vorstellung Vorhandene, das Ding an sich der Welt, nichts Anderes ist, als Das, was wir in uns als Willen verkennen.

Wenn nun jene Magiker die unmittelbare Herrschaft, die der Wille bisweilen über die Natur ausüben mag, sich als eine bloß mittelbare, durch

Hülfe der Dämonen, dachten, so könnte dies kein Hinderniß ihres Wirkens sein, wenn und wo überhaupt ein solches Statt gefunden haben mag. Denn eben weil in Dingen dieser Art der Wille an sich, in seiner Ursprünglichkeit und daher gesondert von der Vorstellung thätig ist, so können falsche Begriffe des Intellekts sein Wirken nicht vereiteln, sondern Theorie und Praxis liegen hier gar weit auseinander; die Falschheit jener steht dieser nicht im Wege, und die richtige Theorie befähigt nicht zur Praxis. Mesmer schrieb Anfangs sein Wirken den Magnetstäben zu, die er in den Händen hielt, und erklärte nachher die Wunder des animalischen Magnetismus nach einer materialistischen Theorie, von einem feinen Alles durchdringenden Fluidum, wirkte aber nichtsdestoweniger mit erstaunlicher Macht. Ich habe einen Gutsbesitzer gekannt, dessen Bauern von Alters her gewohnt waren, daß ihre Fieberanfälle durch Besprechen des gnädigen Herrn vertrieben wurden; obgleich er nun von der Unmöglichkeit aller Dinge dieser Art sich überzeugt hielt, that er, aus Gutmüthigkeit, nach herkömmlicher Weise, den Bauern ihren Willen, und oft mit günstigem Erfolg, den er dann dem festen Zutrauen der Bauern zuschrieb, ohne zu erwägen, daß ein solches auch die oft ganz unnütze Arznei vieler vertrauensvollen Kranken erfolgreich machen müßte.

War nun beschriebenermaaßen die Theurgie und Dämonomagie bloße Auslegung und Einkleidung der Sache, bloße Schaale, bei der jedoch die meisten stehen blieben, so hat es dennoch nicht an Leuten gefehlt, die, ins Innere blickend, sehr wohl erkannten, daß was bei etwaigen magischen Einflussen wirkte, durchaus nichts Anderes war, als der W i l l e. Diese Tiefersehenden haben wir aber nicht zu suchen bei Denen, die zur Magie fremd, ja feindlich hinzutraten, und gerade von diesen sind die meisten Bücher über dieselbe; es sind Leute, welche die Magie bloß aus den Gerichtssälen und Zeugenverhören kennen, daher bloß die Außenseite derselben beschreiben, ja, die eigentlichen Proceduren dabei, wo solche ihnen etwa durch Geständnisse bekannt geworden, behutsam verschweigen, um das entsetzliche Laster der Zauberei nicht zu verbreiten; der Art sind Bodinus, Delrio, Bindsfeldt u. a. m. Hingegen sind es die Philosophen und Naturforscher jener Zeiten des herrschenden Aberglaubens, bei denen wir über das eigentliche Wesen der Sache Aufschlüsse zu suchen haben. Aus ihren Aussagen aber geht auf das deutlichste hervor, daß bei der Magie, ganz so wie beim animalischen Magnetismus, das eigentliche Agens nichts Anderes, als der W i l l e ist. Dies zu belegen, muß ich einige Citate beibringen. Besonders aber ist es T h e o p h r a s t u s P a r a c e l s u s, welcher über das

innere Wesen der Magie mehr Aufschlüsse giebt, als wohl irgend ein Anderer und sogar sich nicht scheut, die Proceduren dabei genau zu beschreiben, namentlich (nach der Straßburger Ausgabe seiner Schriften in zwei Foliobänden, 1603) Bd. 1, S. 91, 353 fg. und 789. — Bd. 2, S. 362, 496. — Er sagt Bd. 1, S. 19: „Merken von wächsernen Bildern ein solches, so ich in meinem Willen Feindschaft trage gegen einen Andern, so muß die Feindschaft vollbracht werden durch ein medium, d. i. ein corpus. Also ist es möglich, daß mein Geist, ohne meines Leibes Hülfe durch mein Schwert, einen Andern steche oder verwunde, durch mein inbrünstiges Begehren. Also ist auch möglich, daß ich durch meinen Willen den Geist meines Widersachers bringe in das Bild und ihn dann krümme, lähme, nach meinem Gefallen. — Ihr sollt wissen, daß die Wirkung des Willens ein großer Punkt ist in der Arznei. Denn Einer, der ihm selbst nichts Gutes gönnt und ihn selber haßt, ists möglich, daß Das, so er ihm selber flucht, ankommt. Denn Fluchen kommt aus Verhängung des Geistes. Ist also möglich, daß die Bilder verflucht werden in Krankheiten u. s. w. — — Eine solche Wirkung geschieht auch im Vieh, und darin viel leichter als im Menschen; denn des Menschen Geist wehrt sich mehr als der des Viehs."

S. 375: „Daraus denn folgt, daß ein Bild dem Andern zaubert, nicht aus Kraft der Karaktere, oder dergleichen, durch Jungfrauenwachs, sondern die Imagination überwindet seine eigene Konstellation, daß sie ein Mittel wird zu vollenden seines Himmels Willen, d. i. seines Menschen."

S. 334: „Alles Imaginiren des Menschen kommt aus dem Herzen, das Herz ist die Sonne im Mikrokosmo. Und alles Imaginiren des Menschen aus der kleinen Sonne Mikrokosmi geht in die Sonne der großen Welt, in das Herz Mikrokosmi. So ist die Imaginatio Mikrokosmi ein Samen, welcher materialisch wird u. s. w."

S. 364: „Euch ist genugsam wissend, was die strenge Imagination thut, welche ein Anfang ist aller magischen Werke."

S. 789: „Also auch mein Gedanke ist Zusehen auf einen Zweck. Nun darf ich das Auge nicht dahin kehren mit meinen Händen, sondern meine Imagination kehrt dasselbe, wohin ich begehre. Also auch vom Gehn zu verstehn ist: ich begehre, setze mir vor, also bewegt sich mein Leib, und je fester mein Gedanke ist, je fester ist, daß ich lauf. Also allein Imaginatio ist eine Bewegerin meines Laufs."

S. 837: „Imaginatio, die wider mich gebraucht wird, mag also

streng gebraucht werden, daß ich durch eines andern Imaginatio mag getödtet werden."

Bd. 2, S. 274: „Die Imagination ist aus der Lust und Begierde; die Lust giebt Neid, Haß; denn sie geschehen nicht, du habest denn Lust dazu. So du nun Lust hast, so folget auf das der Imagination Werk. Diese Lust muß sein so schnell, begierig, behend, wie die einer Frau, die schwanger ist u. s. w. — Ein gemeiner Fluch wird gemeiniglich wahr; warum? er gehet von Herzen; und in dem Von-Herzen-gehen liegt und gebiert sich der Same. Also auch Vater- und Mutter-Flüche gehen also vom Herzen. Der armen Leute Fluch ist auch Imaginatio u. s. w. Der Gefangenen Fluch, auch nur Imaginatio, geht von Herzen. — — — Also auch, so Einer durch seine Imaginatio Einen erstechen will, erlähmen u. s. w., so muß er das Ding und Instrument erst in sich attrahiren, dann mag er's imprimiren; denn was hineinkommt, mag auch wieder hinausgehn, durch die Gedanken, als ob es mit Händen geschähe. — — Die Frauen übertreffen in solchem Imaginiren die Männer; — — — denn sie sind hitziger in der Rache."

S. 298: „Die Magika ist eine große verborgene Weisheit, so die Vernunft eine öffentliche große Thorheit ist. — — Gegen den Zauber schützt kein Harnisch; denn er verletzt den inwendigen Menschen, den Geist des Lebens. — — — Etliche Zauberer machen ein Bild in Gestalt eines Menschen, den sie meinen, und schlagen einen Nagel in dessen Fußsohle; der Mensch ist unsichtbar getroffen und lahm, bis der Nagel herausgezogen."

S. 307: „Das sollen wir wissen, daß wir, allein durch den Glauben und unsre kräftige Imagination, eines jeglichen Menschen Geist in ein Bild mögen bringen. — — Man bedarf keiner Beschwörung, und die Ceremonien, Cirkelmachen, Rauchwerk, Sigilla u. s. w. sind lauter Affenspiel und Verführung. — Homunculi und Bilder werden gemacht u. s. w. — — — in diesen werden vollbracht alle Operationen, Kräfte und Wille des Menschen. — — — — Es ist ein großes Ding um des Menschen Gemüth, daß es Niemand möglich ist auszusprechen; wie Gott selbst ewig und unvergänglich ist, also auch das Gemüth des Menschen. Wenn wir Menschen unser Gemüth recht erkennten, so wäre uns nichts unmöglich auf Erden. — — — — Die perfekte Imagination, die von den astris kommt, entspringt in dem Gemüth."

S. 513: „Imaginatio wird konfirmirt und vollendet durch den Glauben, daß es wahrhaftig geschehe; denn jeder Zweifel bricht das

Werk. Glaube soll die Imagination bestätigen, denn Glaube beschleußt den Willen. — — — — Daß aber der Mensch nicht allemal perfekt glaubt, das macht, daß die Künste ungewiß heißen müssen, so doch gewiß und ganz wohl sein mögen." — Zur Erläuterung dieses letzten Satzes kann eine Stelle des Campanella, im Buche de sensu rerum et magia,*) dienen: Efficiunt alii ne homo possit futuere, si tantum credat; non enim potest facere quod non credit posse facere. (L. IV, c. 18.)

Im selben Sinne spricht Agrippa v. Nettesheim, de occulta philosophia Lib. I, c. 66: „Non minus subjicitur corpus alieno animo, quam alieno corpori"; und c. 67: „Quidquid dictat animus fortissime odientis habet efficaciam nocendi et destruendi; similiter in ceteris, quae affectat animus fortissimo desiderio. Omnia enim quae tunc agit et dictat ex characteribus, figuris, verbis, gestibus et ejusmodi, omnia sunt adjuvantia appetitum animae et acquirunt mirabiles quasdam virtutes, tum ab anima laborantis in illa hora, quando ipsam appetitus ejusmodi maxime invadit, tum ab influxu coelesti animum tunc taliter movente." — c. 68: „Inest hominum animis virtus quaedam immutandi et ligandi res et homines ad id quod desiderat, et omnes res obediunt illi, quando fertur in magnum excessum alicujus passionis, vel virtutis, in tantum, ut superet eos, quos ligat. Radix ejusmodi ligationis ipsa est affectio animae vehemens et exterminata."

Desgleichen Jul. Caes. Vanninus, de admir. naturae arcan. L. IV. dial.**) 5. S. 435: „Vehementem imaginationem, cui spiritus et sanguis obediunt, rem mente conceptam realiter officere, non solum intra, sed et extra."

Ebenso redet Joh. Bapt. van Helmont, der sehr bemüht ist, dem Einfluß des Teufels bei der Magie möglichst viel abzudingen, um es dem Willen beizulegen. Aus der großen Sammlung seiner Werke, Ortus medicinae, bringe ich einige Stellen bei, unter Anführung der einzelnen Schriften:

---

*) Dieses Werk des berühmten italienischen Naturphilosophen erschien zu Frankfurt a. M. 1620; die zweite erschienene Auflage desselben war dem Cardinal Richelieu gewidmet. A. d. H.

**) Schopenhauer ist im Citiren von Büchern nicht immer ganz correkt. Der wirkliche Titel des Werkes von Vanini, welches aus 60 Dialogen besteht und eine materialistisch-pantheistische Tendenz hat, ist folgender: De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis libri IV." Das berühmte Werk erschien 1616, also drei Jahre vor der Verbrennung Vaninis auf dem Scheiterhaufen zu Toulouse. A. d. H.

Recepta injecta §. 12. Quum hostis naturae (diabolus) ipsam applicationem complere ex se nequeat, suscitat ideam fortis desiderii et odii in saga, ut, mutuatis istis mentalibus et liberis mediis, transferat suum velle per quod quodque afficere intendit. Quorsum imprimis etiam execrationes, cum idea desiderii et terroris, odiosissimis suis scrofis praescribit. — §. 13. Quippe desiderium istud, ut est passio imaginantis, ita quoque creat ideam, non quidem inanem, sed executivam atque incantamenti motivam. — §. 19. prout jam demonstravi, quod vis incantamenti potissima pendeat ab idea naturali sagae.

De injectis materialibus. §. 15. Saga per ens naturale, imaginative format ideam liberam, naturalem et nocuam. — — — Sagae operantur virtute naturali. — — — Homo etiam dimittit medium aliud executivum, emanativum et mandativum ad incantandum hominem; quod medium est Idea fortis desiderii. Est nempe desiderio inseparabile ferri circa optata.

De sympatheticis mediis. §. 2. Ideae scilicet desiderii, per modum influentarium coelestium, jaciuntur in proprium objectum, utcunque localiter remotum. Diriguntur nempe a desiderio objectum sibi specificante.

De magnetica vulnerum curatione. §. 76. Igitur in sanguine est quadam potestas exstatica, quae si quando ardenti desiderio excita fuerit, etiam ad absens aliquod objectum, exterioris hominis spiritu deducenda sit: ea autem potestas in exteriori homine latet, velut in potentia; nec ducitur ad actum, nisi excitetur, accensa imaginatione ferventi desiderio, vel arte aliqua pari. — §. 98. Anima, prorsum spiritus, nequaquam posset spiritum vitalem (corporeum equidem), multo minus carnem et ossa movere aut concitare, nisi vis illi quaepiam naturalis, magica tamen et spiritualis, ex anima in spiritum et corpus descenderet. Cedo, quo pacto obediret spiritus corporeus jussui animae, nisi jussus spiritum, et deinceps corpus movendo foret? At extemplo contra hanc magicam motricem objicies, istam esse intra concretum sibi, suumque hospitium naturale, idcirco hanc etsi magam vocitemus, tantum erit nominis detorsio et abusus, siquidem vera et superstitiosa magica non ex anima basin desumit; cum eadem haec nil quidquam valeat, extra corpus suum movere, alterare aut ciere. Respondeo, vim et magicam illam naturalem animae, quae extra se agat, virtute imaginis Dei, latere jam obscuram in homine, velut obdormire (post praevaricationem), excitationisque indigam: quae eadem utut somnolenta, ac velut ebria, alioqui sit in nobis quotidie: sufficit tamen ad obeunda munia in corpore suo: dormit itaque scientia et

potestas magica, et solo nutu actrix in homine. — §. 102. Satan itaque vim magicam hanc excitat (secus dormientem et scientia exterioris hominis impeditam) in suis mancipiis, et inservit eadem illis, ensis vice in manu potentis, id est sagae. Nec aliud prorsum Satan ad homicidium affert, praeter excitationem dictae potestatis somnolentae. — §. 106. Saga in stabulo absente occidit equum: virtus quaedam naturalis a spiritu sagae, et non a Satana, derivatur, quae opprimat vel strangulet spiritum vitalem equi. — §. 139. Spiritus voco magnetismi patronos, non qui ex coelo demittuntur, multoque minus de infernalibus sermo est; sed de iis, qui fiunt in ipso homine sicut ex silice ignis: ex voluntate hominis nempe aliquantillum spiritus vitalis influentis desumitur, et id ipsum assumit idealem entitatem, tanquam formam ad complementum. Qua nacta perfectione, spiritus mediam sortem inter corpora et non corpora assumit. Mittitur autem eo, quo voluntas ipsum dirigit: idealis igitur entitas*) — — — nullis stringitur locorum, temporum aut dimensionum imperiis, ea nec daemon est, nec ejus ullus effectus; sed spiritualis quaedam est actio illius, nobis plane naturalis et vernacula. — §. 168. Ingens mysterium propalare hactenus distuli, ostendere videlicet, ad manum in homine sitam esse energiam, qua, solo nutu et phantasia sua, queat agere extra se et imprimere virtutem aliquam, influentiam deinceps perseverantem, et agentem in objectum longissime absens.

Auch P. Pomponatius (de incantationibus.**) Opera Basil. 1567. p. 44) sagt: Sic contigit, tales esse homines, qui habeant ejusmodi vires in potentia, et per vim imaginativam et desiderativam cum actu operantur, talis virtus exit ad actum, et afficit sanguinem et spiritum, quae per evaporationem petunt ad extra et producunt tales effectus.

---

*) Idealis igitur entitas — dieser echt scholastische Ausdruck hat hier bei Helmont eine wesentlich psychologische Bedeutung und dürfte etwa gleichbedeutend mit der „qualitas occulta“ sein.

**) Auch das Werk des berühmten italienischen Renaissancephilosophen Pietro Pomponazzi, eines Vertreters jener freiern Spätscholastik, welche schon die Lehre von der zweifachen Wahrheit (der philosophischen und der kirchlichen) anerkannte, heißt eigentlich: „De naturalium effectum admirandorum causis sive de incantationibus liber“ (1520). Bei allem Gegensatz, in den Pomponazzi in dieser Schrift zum kirchlichen Wunderglauben und zur Reliquienverehrung sich stellt, vertheidigt er doch die Sätze der astrologischen Mystik, deren Lehren er als Thatsachen und natürliche Erscheinungen auffaßt.

A. d. H.

Sehr merkwürdige Aufschlüsse dieser Art hat Jane Leade gegeben, eine Schülerin des Pordage, mystische Theosophin und Visionärin, zu Cromwells Zeit, in England. Sie gelangt zur Magie auf einem ganz eigenthümlichen Wege. Wie es nämlich der charakteristische Grundzug aller Mystiker ist, daß sie Unifikation ihres eigenen Selbst mit dem Gotte ihrer Religion lehren, so auch Jane Leade. Nun aber wird bei ihr, in Folge der Einswerdung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, jener auch der Allmacht dieses theilhaft, erlangt mithin magische Gewalt. Was also andere Zauberer dem Bunde mit dem Teufel zu verdanken glauben, das schreibt sie ihrer Unifikation mit ihrem Gotte zu: ihre Magie ist demnach im eminenten Sinne eine weiße. Uebrigens macht Dies im Resultat und im Praktischen keinen Unterschied. Sie ist zurückhaltend und geheimnißvoll, wie Dies zu ihrer Zeit nothwendig war; man sieht aber doch, daß bei ihr die Sache nicht bloß ein theoretisches Korollarium, sondern aus anderweitigen Kenntnissen, oder Erfahrungen, entsprungen ist. Die Hauptstelle steht in ihrer „Offenbarung der Offenbarungen", Deutsche Uebersetzung, Amsterdam 1695, von S. 126 bis 151, besonders auf den Seiten, welche überschrieben sind „des gelassenen Willens Macht". Aus diesem Buche führt Horst, in seiner Zauberbibliothek, Bd. I, S. 325 folgende Stelle an, welche jedoch mehr ein résumé, als ein wörtliches Citat und vornehmlich aus S. 119, § 87 und 88 entnommen ist: „Die magische Kraft setzt Den, der sie besitzt, in den Stand, die Schöpfung, d. h. das Pflanzen-, Thier- und Mineralreich zu beherrschen und zu erneuern, so daß, wenn Viele in Einer magischen Kraft zusammenwirkten, die Natur paradiesisch umgeschaffen werden könnte. — — — Wie wir zu dieser magischen Kraft gelangen? In der neuen Geburt durch den Glauben, d. h. durch die Uebereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen Willen. Denn der Glaube unterwirft uns die Welt, insofern die Uebereinstimmung unseres Willens mit dem göttlichen zu Folge hat, daß Alles, wie Paulus sagt, unser ist und uns gehorchen muß." So weit Horst. — S. 131 des gedachten Werkes der J. Leade setzt sie auseinander, daß Christus seine Wunder durch die Macht seines Willens verrichtet habe, da er zu dem Aussätzigen sagte: „Ich will, sei gereinigt. Bisweilen aber ließ er „es auf den Willen Derer ankommen, die er merkte, daß sie Glauben „an ihn hatten, indem er zu ihnen sagte: was wollt ihr, daß ich euch „thun solle? da ihnen zum Besten dann nicht weniger, als was sie „vom Herrn für sich in ihren Willen gethan zu haben verlangten, „ausgewirkt wurde. Diese Worte unseres Heilands verdienen von

„uns wohl beachtet zu werden, sintemal die höchste Magia im „Willen liegt, dafern er mit dem Willen des Höchsten in Vereini„gung stehet: wenn diese zwei Räder in einander gehn und gleichsam „Eins werden, so sind sie“ u. s. w. — S. 132 sagt sie: „denn was „sollte einem Willen zu widerstehen vermögen, der mit Gottes Willen „vereinigt ist? Ein solcher Wille steht in sothaniger Macht, daß er „allewegen sein Vorhaben ausführt. Es ist kein nackter Wille, der „seines Kleides, der Kraft, ermangelt, sondern führt eine unüberwind„liche Allmacht mit sich, wodurch er ausreuten und pflanzen, tödten „und lebendig machen, binden und lösen, heilen und verderben kann, „welche Macht allesammt in dem königlichen freigeborenen Willen kon„zentrirt und zusammengefaßt sein wird, und die wir zu erkennen ge„langen sollen, nachdem wir mit dem Heil. Geiste Eins gemacht, oder „zu Einem Geiste und Wesen vereinigt sein werden.“ — S. 133 heißt es: „wir müssen die vielen und mancherlei Willen, so aus der ver„mischten Essenz der Seelen erboren werden, allesammt ausdämpfen, „oder ersäufen, und sich in der abgründlichen Tiefe verlieren, woraus „alsdann der jungfräuliche Wille aufgehn und sich hervorthun „wird, welcher niemals einiges Dinges Knecht gewesen, das dem aus„gearteten Menschen angehört, sondern, ganz frei und rein, mit der „allmächtigen Kraft in Verbindung stehet, und unfehlbar deroselben „gleich-ähnliche Früchte und Gefolgen hervorbringen wird, — — woraus „das brennende Oel des Heil. Geistes, in der ihre Funken von sich „aufwerfenden Magia aufflammt.“

Auch Jakob Böhme in seiner „Erklärung von sechs Punkten“ *) redet, unter Punkt V, von der Magie durchaus in dem hier dargelegten Sinn. Er sagt unter Anderm: Magia ist die Mutter des Wesens aller Wesen; denn sie macht sich selber und wird in der Begierde verstanden. — Die rechte Magia ist kein Wesen, sondern der begehrende Geist des Wesens. — In Summa: Magia ist das Thun im Willengeist.“

Als Bestätigung, oder jedenfalls als Erläuterung der dargelegten Ansicht von dem Willen als dem wahren Agens der Magie mag hier eine seltsame und artige Anekdote Platz finden, welche Campanella, de sensu rerum et magia, L. IV, c. 18, dem Avicenna nacherzählt: Mulieres quaedam condixerunt, ut irent animi gratia in viridarium.

---

*) Es ist zweifelhaft, welche Schrift Böhmes Schopenhauer hier meint, ob die „Von den sechs theosophischen Punkten“ oder die „Von den sechs mystischen Punkten.“ A. d. H.

Una earum non ivit. Caeterae colludentes arangium acceperunt et perforabant eum stilis acutis, dicentes: ita perforamus mulierem talem quae nobiscum venire detrectavit, et projecto arangio intra fontem, abierunt. Postmodum mulierem illam dolentem invenerunt, quod se transfigi quasi clavis acutis sentiret, ab ea hora, qua arangium ceterae perforarunt: et cruciata est valde donec arangii clavos extraxerunt imprecantes bona et salutem.

Eine sehr merkwürdige genaue Beschreibung tödtender Zauberei, welche die Priester der Wilden auf der Insel Nuckahiwa, angeblich mit Erfolg, ausüben, und deren Procedur unseren sympathetischen Kuren völlig analog ist, giebt Krusenstern in seiner Reise um die Welt, Ausgabe in 12°, 1812, Theil 1, S. 249 ff. — Sie ist besonders beachtenswerth, sofern hier die Sache, fern von aller europäischen Tradition, doch als ganz dieselbe auftritt. Namentlich vergleiche man damit, was Bende Bendsen in Kiesers Archiv für thierischen Magnetismus, Bd. 9, Stück 1, in der Anmerkung S. 128—132 von Kopfschmerzen erzählt, die er selbst einem Andern mittelst abgeschnittener Haare desselben angezaubert hat, welche Anmerkung er mit den Worten beschließt: „die sogenannte Hexenkunst, so viel ich darüber habe erfahren können, besteht in nichts Anderem, als in der Bereitung und Anwendung schädlich wirkender, magnetischer Mittel, verbunden mit einer bösen Willenseinwirkung: Dies ist der leidige Bund mit dem Teufel."

Die Uebereinstimmung aller dieser Schriftsteller, sowohl unter einander, als mit den Ueberzeugungungen, zu welchen in neuerer Zeit der animalische Magnetismus geführt hat, endlich auch mit Dem, was in dieser Hinsicht aus meiner spekulativen Lehre gefolgert werden könnte, ist doch wahrlich ein sehr zu beachtendes Phänomen. So viel ist gewiß, daß allen je dagewesenen Versuchen zur Magie, sie mögen nun mit, oder ohne Erfolg gemacht sein, eine Anticipation meiner Metaphysik zum Grunde liegt, indem sich in ihnen das Bewußtsein aussprach, daß das Kausalitätsgesetz bloß das Band der Erscheinungen sei, das Wesen an sich der Dinge aber davon unabhängig bliebe, und daß, wenn von diesem aus, also von Innen, ein unmittelbares Wirken auf die Natur möglich sei, ein solches nur durch den Willen selbst vollzogen werden könne. Wollte man aber gar nach Baco's Klassifikation die Magie als die praktische Metaphysik aufstellen, so wäre gewiß, daß die zu dieser im richtigen Verhältniß stehende theoretische Metaphysik keine andere sein könnte, als meine Auflösung der Welt in Wille und Vorstellung.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, scheint nicht bloß auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen, sondern zum Theil hervorzugehn aus einer dunkeln Ahnung und Besorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege, während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte. Diese Vermuthung findet eine Bestätigung an dem Haß des so vorsorglichen englischen Klerus gegen den animalischen Magnetismus, wie auch an dessen lebhaftem Eifer gegen das, jedenfalls harmlose Tischrücken, gegen welches, aus demselben Grunde, auch in Frankreich und sogar in Deutschland die Geistlichkeit ihr Anathema zu schleudern nicht unterlassen hat.

Schluß.*)

Den in dieser Abhandlung aufgezählten, gewiß auffallenden Bestätigungen, welche die empirischen Wissenschaften meiner Lehre, seit ihrem Auftreten, aber unabhängig von ihr, geliefert haben, reihen sich ohne Zweifel noch viele an, die nicht zu meiner Kunde gekommen sind; denn wie gering ist der Theil der in allen Sprachen so thätig betriebenen naturwissenschaftliche Litteratur, welchen kennen zu lernen Zeit, Gelegenheit und Geduld des Einzelnen hinreicht. Aber auch schon das hier Mitgetheilte giebt mir die Zuversicht, daß die Zeit meiner Philosophie entgegenreift, und mit herzstärkender Freude sehe ich, wie im Laufe der Jahre allmählich die empirischen Wissenschaften auftreten als unverdächtige Zeugen für eine Lehre, über welche die „Philosophen von Profession" (diese charakteristische Benennung, sogar auch die des „philosophischen Gewerbes", geben einige naiv sich selbst) siebenzehn Jahre hindurch ein staatskluges, unverbrüchliches Schweigen beobachtet

---

*) Wir haben den Abschnitt „Sinologie" hier fortgelassen, weil wir glaubten, daß die aus naturwissenschaftlichen Disciplinen entlehnten Beispiele weit beweiskräftiger sind als diejenigen, welche wir der religiösen Tradition oder der Literatur eines wenn auch sehr alten ostasiatischen Volkes verdanken.
A. d. H.

und von ihr zu reden dem in ihre Politik uneingeweihten Jean Paul*) überlassen haben. Denn sie zu loben mag ihnen verfänglich, sie aber zu tadeln, bei genauer Erwägung nicht so recht sicher geschienen haben, und das Publikum, welches nicht „von der Profession und dem Gewerbe" ist, damit bekannt zu machen, daß man sehr ernstlich philosophiren kann, ohne weder unverständlich, noch langweilig zu sein, mochte auch eben nicht von Nöthen scheinen; wozu also hätten sie sich mit ihr kompromittiren sollen, da ja durch Schweigen sich Niemand verräth, die beliebte Sekretirungsmethode, als bewährtes Mittel gegen Verdienste, zur Hand und so viel bald ausgemacht war, daß, bei dermaligen Zeitumständen, jene Philosophie sich nicht wohl qualifizire vom Katheder docirt zu werden, welches denn doch, nach ihrer Herzensmeinung, der wahre und letzte Zweck aller Philosophie ist, — so sehr und so gewiß, daß wenn vom hohen Olymp herab die splitternackte Wahrheit käme, jedoch was sie brächte den durch dermalige Zeitumstände hervorgerufenen Anforderungen und den Zwecken hoher Vorgesetzter nicht entsprechend befunden würde, die Herren „von der Profession und dem Gewerbe" mit dieser indecenten Nymphe wahrlich auch keine Zeit verlieren, sondern sie eiligst nach ihrem Olymp zurückkomplimentiren, dann drei Finger auf den Mund legen und ungestört bei ihren Kompendien bleiben würden. Denn freilich, wer mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück entsagen, ein Staats- und Katheder-Philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publikums von erwerbslustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht, die spärlich ausgestreut unter der zahllosen Menge, einzeln im Laufe der Zeit, fast wie ein Naturspiel erscheinen. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. Aber Die müssen gar keine Ahnung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, sie verleugnen, sie verunstalten könnte, um jener ihren prostituirten Beifall, oder ihre Aemter, oder ihr Geld, oder gar ihre Hofrathstitel. Eher würde man Brillen schleifen, wie Spinoza, oder Wasser schöpfen, wie Kleanthes. Sie mögen daher auch ferner es halten, wie sie wollen: die Wahrheit wird dem „Gewerbe" zu gefallen

---

*) Nachschule zur ästhetischen Vorschule. — Das Vorhergehende bezieht sich auf 1835, die Zeit der ersten Auflage dieser Abhandlung,

keine andere werden. Wirklich ist die ernstlich gemeinte Philosophie den Universitäten, wo die Wissenschaften unter Vormundschaft des Staates stehen, entwachsen. Vielleicht aber kann es mit ihr dahin kommen, daß sie den geheimen Wissenschaften beigezählt wird, während ihre Afterart, jene ancilla theologiae der Universitäten, jene schlechte Doublette der Scholastik, deren oberstes Kriterium philosophischer Wahrheit der Landeskatechismus ist, desto lauter die Hörsäle wiederhallen läßt. — You, that way; we, this way.*) — Shakesp. L. L. L. the end.

*) Ihr dahin; wir dorthin.

Anhang zur Naturphilosophie.

Einleitung.

Die drei folgenden Abhandlungen: „Leben der Gattung," „Erblichkeit der Eigenschaften" und „Metaphysik der Geschlechtsliebe" bilden Kapitel 42—44 von Band II, Buch 4 der „Welt als Wille und Vorstellung." Aeußerlich und auch dem systematischen Zusammenhange nach müßten diese Abschnitte Schopenhauers Grundgedanken der Ethik zugetheilt werden. Denn vom metaphysischen Standpunkte aus gehören die hier behandelten Fragen der zweiten Betrachtung der Welt als Wille, nämlich der Frage der nach erreichter Selbsterkenntniß eintretenden Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Nichtsdestoweniger haben wir diese drei Abhandlungen der Naturphilosophie angereiht, weil nicht nur ihr wesentlicher Inhalt naturphilosophisch ist, sondern auch, weil Schopenhauer die Argumente für seine Behauptungen hauptsächlich der naturwissenschaftlichen und psychologischen Erfahrung entnommen hat.

Was die hier entwickelten Ansichten Schopenhauers betrifft, so haben wir schon früher darauf hingewiesen, wie unser Philosoph in der Frage der Vererbung der Eigenschaften gewissermaaßen als Vorläufer Darwins angesehen werden kann. Ueberhaupt ist die Erscheinung der physiologischen Vererbung ein Problem, welches ihn vielfach beschäftigt und aus welchem er die mannigfaltigsten Consequenzen zieht. So z. B. erklärt er das Disharmonische, Ungleiche und Schwankende im Charakter vieler Menschen daraus, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat. Hierbei möchte er nun den Willen dem Antheil des Vaters, den Intellekt dagegen dem der Mutter zuschreiben. Hiergegen ließe sich nun freilich Mancherlei einwenden, doch würde uns dieses hier zu weit führen. Aber Schopenhauer knüpft hieran eine eigenthümliche Folgerung. Er möchte nämlich aus dem Umstande, daß der Charakter, resp. der Wille vom Vater, die Intelligenz jedoch von der Mutter kommt und in Anbetracht des dauernden und unzerstörbaren Wesens des Willens, und des Wechselnden in der Veränderlichkeit der Intelligenz die Erscheinung erklären, daß — von krankhaften Ausnahmen abgesehen — eine Antipathie der Ge-

schwister gegen die geschlechtliche Vermischung besteht. Die Erklärung Schopenhauers ist geistreich, ob aber durchweg überzeugend, ist noch fraglich. Daß er die Erblichkeit auch auf ganze Nationen überträgt und hieraus mancherlei Vorzüge und Fehler der Völker erklärt, ist selbstverständlich.

Die dritte der hier aufgenommenen Abhandlungen, „Metaphysik der Geschlechtsliebe" ist eine ungemein geistvolle Studie über eine der geheimnißvollsten Vorgänge im physiologischen und seelischen Leben des Menschen. Schopenhauer hat sich nicht gescheut — und als Philosoph hat er ein Recht dazu — mit dem Lichte des Gedankens, dieses sonst verschleierte Gebiet zu beleuchten und dunkle psychische Processe zu erhellen, welche sich gewöhnlich der wissenschaftlichen Erkenntniß zu entziehen pflegen.

Leben der Gattung.

Im vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, daß die (Platonischen) Ideen der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben sind, in der an die Form der Zeit gebundenen Erkenntniß des Individuums sich als die Gattungen, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen darstellen, und daß daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) ist. Demzufolge liegt das Wesen an sich jedes Lebenden zunächst in seiner Gattung; diese hat jedoch ihr Dasein wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuum zum Sebstbewußtsein gelangt, sich also unmittelbar nur als das Individuum erkennt, so tritt das in der Tiefe liegende Bewußtsein, daß eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objektivirt, doch darin hervor, daß dem Individuum die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener sind, als alles Andere. Daher also bei den Thieren die Brunst (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Physiologie, Bd. 1, §§ 247, 257), und beim Menschen die sorgfältige kapriziöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann, deren näherer Untersuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde; eben daher endlich die überschwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen, so ist es innerlich oder psychologisch. Aeußerlich aber oder physiologisch, sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende

sind zwar nicht die Genitalien, sondern die Zotten der Gedärme; dennoch sind nicht diese, sondern jene die Wurzel, weil durch sie das Individuum mit der Gattung zusammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es ist physisch ein Erzeugniß der Gattung, metaphysisch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der Idee, welche, in der Form der Zeit, sich als Gattung darstellt. In Uebereinstimmung mit dem hier ausgesprochenen Verhältniß ist die größte Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Der Geschlechtstrieb ist anzusehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums sproßt, wie ein Blatt, das am Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt; daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. Ein Individuum kastriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und so gesondert verdorren lassen; daher die Degradation seiner Geistes- und Leibeskräfte. — Daß auf den Dienst der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thierischen Individuum, augenblickliche Erschöpfung nnd Abspannung aller Kräfte, bei den meisten Insekten sogar baldiger Tod erfolgt, weshalb Celsus sagte seminis emissio est partis animae jactura, daß beim Menschen das Erlöschen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen, daß übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltsamkeit hingegen alle Kräfte, besonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb sie zur Vorbereitung der griechischen Athleten gehörte, daß dieselbe Enthaltsamkeit das Leben des Insekts sogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieses deutet darauf hin, daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung geborgtes und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuum offenbart. Demgemäß wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unsterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der diesem vorstehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Thier, und eben so der Mensch, die Angelegenheiten desselben betreibt, daß durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der Gattung, während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar

nur dem Individuum dienen, dessen Dasein im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewußtsein aus, daß das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der Gattung zu setzen habe, als in welcher sein wahres Dasein liegt.

Vergegenwärtigen wir zur Erläuterung des Gesagten uns jetzt ein Thier in seiner Brunst und im Akte der Zeugung. Wir sehen einen an ihm sonst nie gekannten Ernst und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiß es, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Geschäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiß es nichts, da es nicht denkt. Aber es sorgt für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, so eifrig, als ob es jenes Alles wüßte. Denn es ist sich bewußt, daß es leben und dasein will, und den höchsten Grad dieses Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung; dies ist Alles, was dabei in seinem Bewußtsein vorgeht. Auch ist dies völlig hinreichend zum Bestande der Wesen, eben weil der Wille das Radikale ist, die Erkenntniß das Adventitium. Dieserhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniß geleitet zu werden, sondern sobald er in seiner Ursprünglichkeit sich entschieden hat, wird schon von selbst dieses Wollen sich in der Welt der Vorstellung objektiviren. Wenn nun solchermaaßen jene bestimmte Thiergestalt, die wir uns gedacht haben, es ist, die das Leben und Dasein will, so will sie nicht Leben und Dasein überhaupt, sondern sie will es in eben dieser Gestalt. Darum ist es der Anblick seiner Gestalt im Weibchen seiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieses sein Wollen, angeschaut von Außen und unter der Form der Zeit, stellt sich dar als solche Thiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Ersetzung eines Individuums durch ein anderes, also durch das Wechselspiel des Todes und der Zeugung, welche, so betrachtet, nur noch als der Pulsschlag jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt (ιδεα, ειδος, species) erscheinen. Man kann sie der Attraktions- und Repulsionskraft, durch deren Antagonismus die Materie besteht, vergleichen. — Das hier am Thiere Nachgewiesene gilt auch vom Menschen; denn wenn gleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntniß seiner Endursache begleitet ist, so ist er doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Koncentration. Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn

so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zweckes geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben; auch in diesen äußert sich der Wille, in der Hauptsache, ohne die Vermittelung der Erkenntniß, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter trägt, sie ist nicht nur die stärkste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, daß es des Sieges gewiß wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, daß für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen, auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Ueberschrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas, diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch, und an sich selbst humoristisch. — Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach Theo von Smyrna, de musica, c. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: „Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Dessen, was ist und was sein wird, dem Eros“; — ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher Lukretius sein Werk eröffnet:

Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus cet.

Dem Allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältniß in der Menschenwelt spielt, wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen

stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaß der Welt, daß die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignorirt wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und womöglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, daß sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies Alles aber stimmt damit überein, daß der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Koncentration alles Wollens ist, daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb, da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält. Der Wille zum Leben äußert sich zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger sein muß, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeußerung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus, und hiemit ist sowohl das Entstehen der Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.

Hierher gehört noch eine physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die heftigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Koncentration alles unsers Wollens ist, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines Jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt erscheint, — so finden wir, als physiologisches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu,

daß der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe, in welchem sich also das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäß hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut, gleich dem Geschlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloß auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, daß selbst die sanftesten Thiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei fast allen Thiergattungen, die Mutter für die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei schlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann, daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehen wir sie, in einzelnen Fällen, die Selbstliebe gänzlich überwinden und sogar bis zur Aufopferung des Lebens gehen. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, daß zu Chahars, im Departement du Lot, ein Vater sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienst getroffen, der älteste einer Wittwe und als solcher davon befreit sein sollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewußtseins im Thiere, daß sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuum liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaaßen transscendent, indem sein Bewußtsein sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeußerung des Gattungslebens nicht bloß abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Größe und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwänglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter; wenn sie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des

Jägers. — Einen jungen Wallfisch erlegt man bloß, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verläßt, so lange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoresby's Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden; daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer; während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schließen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, daß sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beißen. So hungern sie alle mit einander sieben bis acht Wochen hindurch und werden sämmtlich sehr mager, bloß damit die Jungen nicht in See gehen, bevor sie im Stande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stoßen und Beißen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6), die Intelligenz steigert. — Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wenn der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füße und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. — Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgiebt. Eben so locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delfft ließ sich, bei einer heftigen Feuersbrunst, ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten, nicht zu verlassen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Nest mit besonderem Muthe und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameise hat man quer durchgeschnitten, und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fing erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm. (Burdach, Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 2 und 3.)

Erblichkeit der Eigenschaften.

Daß, bei der Zeugung, die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinsichtlich der leiblichen (objektiven, äußern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung; auch ist es von jeher anerkannt worden:

> Naturae sequitur semina quisque suae.
>
> *Catull.*

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntniß, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen, der Intellekt hingegen das Sekundäre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei, so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Sekundäre, den Intellekt, daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem

Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewißheit und größter Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächst, daß ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen Jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein; dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, daß er seine sämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit oder Geduld, Geiz oder Verschwendung, Neigung zur Wollust oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit oder Falschheit, Stolz oder Leutseligkeit, Muth oder Feigheit, Friedfertigkeit oder Zanksucht, Versöhnlichkeit oder Groll u. s. w. Danach stelle er dieselbe Untersuchung an, an allen Denen, deren Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unseres Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmäßig vorhanden finden, weil sie ihn vom Vater geerbt haben; dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn“ psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend, denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellekt (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Diese Modifikation kann,

nach Maaßgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering sein, jedoch nie so groß, daß nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwa wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perrücke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung ausgestattet, so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften theils gezügelt, theils versteckt werden und demnach nur zu methodischer und planmäßiger, oder heimlicher Aeußerung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwa nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr verschiedene Erscheinung hervorgehen wird; und ebenso kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegentheil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu sein, wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, daß sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeußerungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel größere Anzahl eben so treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte P. Decius Mus, mit heroischem Edelmuth, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau dasselbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv. VIII, 6; X, 28). Also ein rechter Beleg zu den Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis, — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

> Cowards father cowards, and base things sire base.*)
> *Cymb., IV*, 2.

Die ältere römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

und Tapferkeit auszeichnen, so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum Alexander der Große war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater Philipp. — Sehr beachtenswerth ist der Stammbaum des Nero, welchen Suetonius (c. 4 et 5) in moralischer Absicht der Schilderung dieses Ungeheuers vorangesetzt. Es ist die gens Claudia, die er beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Großvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst in Nero erhalten konnten, theils weil sein hoher Stand ihnen freiern Spielraum gestattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinne erzählt daher Suetonius, daß bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war Kimon der Sohn des Miltiades, und Hannibal des Hamilkars, und die Scipionen bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidigern des Vaterlandes. — Aber des Papstes Alexanders VI. Sohn war sein scheußliches Ebenbild Cäsar Borgia. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein eben so grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte Philipp IV. von Frankreich hatte zur Tochter Isabella, Gemahlin Eduards II. von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängniß, da der Versuch ihn durch Mißhandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen ließ, die zu schauderhaft ist, als daß ich sie wiedererzählen möchte. — Der blutdürstige Tyrann und defensor fidei Heinrich VIII. von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, Elisabeth, hatte von ihrer Mutter, Anna Boleyn, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuließ und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob, so daß er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland

deutlich hervortrat. — Van Geuns*) erzählt, nach Markus Donatus, von einem schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Straßenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war; obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich, bei zunehmendem Alter, in ihr dieselbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen", vom 13. Juli 1821, lesen wir die Nachricht, daß im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. — Endlich seien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäß nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf Belecznai zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte; sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen. (Frankfurter Postzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Straße, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Postzeitung vom 19. November meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines sehr gefährlichen Straßenräubers Lemaire und seiner Gesellen zum Tode und fügt hinzu: „Der verbrecherische Hang erscheint als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schaffot gestorben sind." — Daß schon den Griechen ähnliche Fälle bekannt waren, geht hervor aus einer Stelle in den Gesetzen des Platon. (Stob. Flor., Vol. 2, p. 213.) — Die Annalen der Kriminalistik werden gewiß manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. — Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

Sehen wir nun aber andererseits den vortrefflichen Mark Aurel den schlechten Kommodus zum Sohne haben, so macht uns Dies nicht irre, da wir wissen, daß die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen

---

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789, § 9.

analogen Grund zu vermuthen; z. B. daß Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern daß auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Theil des aufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft, so genießt dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae, seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an großen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, daß sie die Begabung Derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnißmäßig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Daß hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. Pitt und sein Vater Lord Chatham eine darbieten, so sind wir befugt, ja genöthigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit großer Talente, gewiß zu den außerordentlichsten gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, daß das Unwahrscheinliche nie geschehe. Zudem sind große Staatsmänner (wie schon an anderer Stelle erwähnt) es eben so sehr durch die Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen Genie zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war Raphaels Vater ein Maler, aber kein großer, Mozarts Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht große. Wohl aber müssen wir es bewundern, daß das Schicksal, welches jenen beiden größten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, daß sie, ohne bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nöthige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschließlich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden ließ. Diese geheime und räthselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand be-

sonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen" (Parerga, Bd. 1) mitgetheilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, daß es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwänglichen, während eifriges Bestreben, Fleiß, Geduld, frühzeitige Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, daß, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor Allem Fleiß und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben; dahin gehören die Scaliger, die Bernouillis, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel größer sein, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts, diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie, unter günstigen Umständen, nachmals im Sohne gehen; in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in eben diesem Verhältniß höher anzuschlagen. Demgemäß nun bieten sich mir vor der Hand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. Joseph II. war Sohn der Maria Theresia. — Cardanus sagt, im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — J. J. Rousseau sagt, im ersten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillants pour son état u. s. w., und bringt dann ein allerliebstes Couplet von ihr bei. — D'Alembert war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiste und Verfasserin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit großen Beifall fanden und auch noch genießbar sein sollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterarische Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Daß Büffons Mutter eine ausgezeichnete Frau gewesen ist, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in seiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les en-

fants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête très bien organisée. Daß er die moralischen Eigenschaften mitnennt, ist ein Irrthum, den entweder der Berichterstatter begeht, oder der darauf beruht, daß seine Mutter zufällig denselben Charakter hatte, wie er und sein Vater. Das Gegentheil hiervon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengesetzten Charakter haben; daher konnten, im Orest und Hamlet, die größten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerstreit darstellen, wobei der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, daß der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen seinen Vater aufträte, empörend und zugleich fast lächerlich sein. Dies beruht darauf, daß zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, welches der Wille ist, besteht, zwischen Mutter und Sohn aber bloße Identität des Intellekts, und selbst diese noch bedingter Weise. Zwischen Mutter und Sohn kann der größte moralische Gegensatz bestehen, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von diesem Gesichtspunkt aus soll man die Nothwendigkeit des Salischen Gesetzes erkennen; das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — Hume, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: Our mother was a woman of singular merit.*) Ueber Kants Mutter heißt es in der neuesten Biographie von F. W. Schubert: „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war sie eine Frau von großem natürlichen Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären." — Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau Goethe's Mutter gewesen, ist allbekannt. Wie viel ist nicht in der Litteratur von ihr geredet worden, von seinem Vater aber gar nicht! er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeordneten Fähigkeiten. — Schillers Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von Schwab. — Bürger, dieses ächte

*) Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den deutschen Dichtern gebührt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt Althof, in seiner 1798 erschienenen Biographie, mit diesen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen, nach der damaligen Studierart, versehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann; aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, daß er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen mußte, wenn er einmal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den außerordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, daß sie kaum leserlich zu schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteste ihres Geschlechts geworden sein, ob er gleich mehrmals eine starke Mißbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äußerte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben." — Walter Scotts Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Daß Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen, finde ich in einem „Mutterwitz" überschriebenen Aufsatz, in den von Brockhaus herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung", vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will; „Baco's Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Geschmack. — Boerhave's Mutter zeichnete sich durch medicinische Kenntnisse aus." — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg Haller aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse semina, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, § 8.) — Auch nach Esquirol vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlaßt.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, daß Söhne derselben Mutter gleiche Geistesstärke haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der Andere es sein müßte. Mitunter ist es so: Beispiele sind die Carracci, Joseph und Michael Haydn, Bernhard und Andreas Romberg, Georg und Friedrich Cuvier; ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder Schlegel, wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, schimpflichen Obskurantismus, sich der Ehre, neben seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder, August Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern Dem, der sich ihrer schuldig gemacht, Dies, unversöhnlich, stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, so lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben so oft trifft die obige Folgerung nicht zu, wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das über die physiologischen Bedingungen des Genies Gesagte. Nicht nur ein außerordentlich entwickeltes, durchaus zweckmäßig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) ist erfordert, sondern auch ein sehr energischer Herzschlag, es zu animiren, d. h. subjektiv ein leidenschaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament; dies ist das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieses steht nur in dessen kräftigsten Jahren auf seiner Höhe, und noch schneller altert die Mutter. Demgemäß werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die ältesten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten sein; so war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere sein. Aber nicht nur das Alter, sondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder sonstige Gesundheitsstörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher so überaus seltene Erscheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig gesagt, ist das Wegfallen aller soeben berührten Unterschiede bei Zwillingen die Ursache der Quasi-Identität ihres Wesens.

Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte, so ließe Dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig exci-

tirt gewesen wäre, — ein Erforderniß, welches ich bereits im Vorhergehenden erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies Byrons Fall gewesen, da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter nirgends erwähnt finden. — Dieselbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, daß die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte, indem der Vater derselben ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten sein, daß das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto größer wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt sein. Während einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloß in einer gewissen Harmonie und Einheit ihres ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, daß bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, daß sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben, welches vermuthen läßt, daß ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, daß Burdach, welcher ganz irrig annimmt, dieselbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, §. 306) hinzusetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität." — Auch gehört hieher, was Linné sagt, im Systema naturae, Tom. I. p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium medullare novi animalis, suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura Cor adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tan-

quam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit gemma medullaris matris a primordio viva, licet non sua ante proprium cor paternum.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer früheren Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntniß der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten, so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von Außen als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Schon Platon hat so etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche seiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer verschaffen, so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Ohne jedoch auf solche utopische Pläne einzugehen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß, wenn, wie es, irre ich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden, um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden*). Imgleichen ließe sich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, ersprießlicher sein würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen, zumal da

*) Lichtenberg sagt in seinen vermischten Schriften (Göttingen 1801, Bd. 2, pag. 447): „In England ward vorgeschlagen, die Diebe zu kastriren. Der Vorschlag ist nicht übel: die Strafe ist sehr hart, sie macht die Leute verächtlich, und doch noch zu Geschäften fähig; und wenn Stehlen erblich ist, so erbt es nicht fort. Auch legt der Muth sich, und da der Geschlechtstrieb so häufig zu Diebereien verleitet, so fällt auch diese Veranlassung weg. Muthwillig bloß ist die Bemerkung, daß die Weiber ihre Männer desto eifriger vom Stehlen abhalten würden, denn so wie die Sachen jetzt stehen, riskiren sie ja, sie ganz zu verlieren."

über die Tugend das Urtheil gar schwierig ist; denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Häßkeit desselben, hingegen über den Verstand können die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, daß Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muß nachtheilig auf das Gehirn wirken, wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmählich deteriorirt, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird, welches bei vielen gar nicht nöthig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren, welches zuverlässig die größte Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen Andern überlassend, auf unsern eigenthümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren, so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniß darstellen, welches, bei aller seiner Transscendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniß beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar; er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuum erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenlaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in Folge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu verneinen. Solchermaaßen wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit dem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhörlich neue Seiten

zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlaß vor seinem Blick herum, läßt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er, auf jede derselben, sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offen stehen; nur daß, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn mit dem Tode aufhört. Weil nun hiernach demselben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt, so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen, auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen beruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur derselbe Wille mit demselben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich große und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken, da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend, vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, daß sie sagen: „es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes". Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die faßlichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen, sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu sagen übrig, daß hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als bloße Form der Erscheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die absolute Freiheit besteht eben darin, daß Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Princip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen ist; eine solche kommt daher nur dem Dinge an sich zu, dieses ist aber gerade der Wille. Er ist demnach in seiner Erscheinung, mithin im Operari, der Nothwendigkeit unterworfen; im Esse aber, wo er sich als Ding an sich entschieden

hat, ist er frei. Sobald wir daher, wie hier geschieht, an dieses kommen, hört alle Erklärung mittelst Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu sagen: hier äußert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständniß auf, weil all unser Verstehen auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der bloßen Anwendung desselben besteht.

Metaphysik der Geschlechtsliebe.

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihrs ersinnt und wißt,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küßt?
Ihr hohen Weisen, sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

Bürger.

Dieses Kapitel ist das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenseitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher sie gewissermaaßen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerksame Leser erkennen wird, ohne daß ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweisungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter ist man gewohnt hauptsächlich mit der Schilderung der Geschlechtsliebe beschäftigt zu sehen. Diese ist in der Regel das Hauptthema aller dramatischen Werke, der tragischen, wie der komischen, der romantischen, wie der klassischen, der indischen, wie der europäischen; nicht weniger ist sie der Stoff des bei Weitem größten Theils der lyrischen Poesie, und ebenfalls der epischen; zumal wenn wir dieser die hohen Stöße von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civilisirten Ländern Europas, jedes Jahr so regelmäßig wie die Früchte des Bodens erzeugt, schon seit Jahrhunderten. Alle diese Werke sind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielseitige, kurze oder ausführliche Beschreibungen der in Rede stehenden Leidenschaft. Auch haben die gelungensten Schilderungen derselben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloise, der Werther, unsterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch Rochefoucauld meint, es sei mit der leidenschaftlichen Liebe wie mit den Gespenstern, Alle redeten davon, aber Keiner hätte sie gesehen; und ebenfalls Lichtenberg in seinem Aufsatze, „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemäßheit jener Leiden-

schaft bestreitet und ableugnet, so ist dies ein großer Irrthum. Denn es ist unmöglich, daß ein der menschlichen Natur Fremdes und ihr Widersprechendes, also eine bloß aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargestellt und von der Menschheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne, da ohne Wahrheit kein Kunstschönes sein kann.

Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
Boil.

Allerdings aber bestätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, daß Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewissen Umständen anwachsen kann zu einer Leidenschaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so daß für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis existiren nicht bloß im Romane, sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis pereunt mortibus illi; denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in englischen und französischen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch größer aber ist die Zahl Derer, welche dieselbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äußere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie Die, welche gegenseitiger Liebe gewiß, im Genusse dieser die höchste Seligkeit zu finden erwarten, nicht lieber durch die äußersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als daß sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein größeres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die bloßen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat Jeder sie täglich vor Augen und, so lange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und sollte daher, statt sich zu wundern, daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter ein Mal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so

bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist Platon besonders im „Gastmahl" und im „Phädrus"; was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die griechische Knabenliebe. Das Wenige, was Rousseau im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. Kants Erörterung des Gegenstandes, im dritten Abschnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe), ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntniß, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich Platners Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§. 1347 fg., wird Jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überschwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth. IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigsten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, welche gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind, und demnach in den sublimsten und ätherischsten Bildern ihre überschwänglichen Gefühle auszudrücken suchen; ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen, so metaphysisch, ja transscendent sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, daß der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch gebärden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinne individualisirter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses festhaltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nüancen, nicht bloß in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und thätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngeren Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluß erlangt die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die größten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht

scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten störend mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuscripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die werthvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreißt, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindseliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und umzuwerfen bemüht ist, — da wird man veranlaßt auszurufen: Wozu der Lärm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Noth? Es handelt sich ja bloß darum, daß jeder Hans seine Grethe finde; weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmählich der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, worum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als *die Zusammensetzung der nächsten Generation*. Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Dasein und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt, durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Sein, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems; wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wenn wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, daß die Verschiedenheit derselben aus dem Grade der *Individualisation der Wahl* entspringt.

Die sämmtlichen *Liebeshändel* der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese hohe Wichtigkeit der Angelegen-

heit, in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um individuelles Wohl und Wehe, sondern um das Dasein und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transscendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrhunderten nicht müde werden, weil kein Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, welches, indem es das Wohl und Wehe der Gattung betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu ertheilen, und wird andererseits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewußtsein sich kund giebt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und außer der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewußtsein erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiß der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfniß, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewußtsein zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Stratagems zu ihren Zwecken. Daß es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtsein doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, daß nicht etwa die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuß, das Wesentliche ist. Die Gewißheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten; vielmehr hat in solcher Lage schon Mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuß, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit großen Geschenken, oder sonstigen Opfern, erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Daß dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Theilnehmern unbewußte Zweck des ganzen Liebesromans; die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen aufschreien mögen,

über den derben Realismus meiner Ansicht, sie sind doch im Irrthum. Denn, ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihre überschwänglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken, einen wichtigeren und größeren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, wit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man diesen Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Dasein drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund eine künftig harmonische, wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihm Erzeugten, in welchem sich die vererbenden Eigenschaften Beider, zu Einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Manne und einem Mädchen die Anzeige, daß was sie zeugen könnten nur ein übel organisirtes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen sein würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, daß Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgt, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschließlich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuum, welches jene Beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von Beiden; jedoch wird meistens die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Größe mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäß, welches in den Bastarderzeugungen der Thiere an den

Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, daß die Größe des Fötus sich nach der Größe des Uterus richten muß. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließlich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist, so ist eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eines und dasselbe; die Erstere ist explicite was die Letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermaaßen eine neue (Platonische) Idee; wie nun alle Ideen mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hierzu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austheilt, so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als *Αφροδιτη πανδημος* und *ουρανια* bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall dieselbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger sein, je individualisirter sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Theile und Eigenschaften, ausschließlich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfniß des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend, weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspecies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt; die alltägliche Liebelei (*Αφροδιτη πανδημος*) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehen, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher in der ganzen Gattung sich dar-

stellt, eine dieser seiner Größe angemessene, daher das Maaß eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive eben so über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen, großen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der so mannigfachen, weiter zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muß jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in Jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne daß Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden sein. Der Grund hievon ist darin zu suchen, daß ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindseligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen, wo sie dann über jenes Alles verblendet; verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache. — Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und größeres Recht, als die hinfällige Individualität selbst; jedoch kann, wenn das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig sein und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, welcher bloß auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so faßlich gemacht werden, daß sie derselben gemäß wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck

nur dadurch erreichen, daß sie dem Individuum einen gewissen Wahn einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloß eines für die Gattung ist, so daß dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt, bei welchem Hergange eine bloße, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser Wahn ist der Instinkt. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der Gattung, welcher das ihr Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden, so muß er dergestalt getäuscht werden, daß er Das, was der Sinn der Gattung ihm vorhält, durch den Sinn des Individuums wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloß generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genommen) verfolgt. Die äußere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, wo seine Rolle am bedeutendesten ist, aber den inneren Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloß den, daß das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniß des Individuums beruhender sinnlicher Genuß ist, hat die Schönheit oder Häßlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt; dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt, welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniß herabsinkt. Demgemäß wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren, zweitens aber wird er am andern Individuum besonders die Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche

das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden; daher suchen z. B. kleine Männer große Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben der Sinn der Gattung, welcher den deutlich ausgedrückten Stempel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung; daher wirkt derselbe mit so großer Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speciell betrachten. Was also den Menschen hierbei leitet, ist wirklich ein Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloß den erhöhten eigenen Genuß zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluß über das innere Wesen alles Instinkts, welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier nur dort zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, daß er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht, Alles nur, um, dem überall souveränen Willen der Natur gemäß, der Gattung auf das Zweckmäßigste zu dienen, wenn gleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig sein würde; daher ist er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den untersten, welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines

Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen größern Genuß finden, als in denen eines jeden andern, oder der gar, ausschließlich auf ein einziges Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, daß dessen Besitz ihm ein überschwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuß Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloß für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Dasein gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, daß der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte; nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäß wird, nach dem endlich erlangten Genuß, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, daß das so sehnsuchtsvoll Begehrte nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung, so daß er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuum, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewußtsein des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des großen Werkes sich angeführt, denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäß sagt Platon sehr treffend: *ηδονη απαντων αλαζονεστατον* (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuß vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungenießbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muß, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplicirten Oekonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den innern oder subjektiven Vorgang, der den Aeußerungen des Instinkts zum

Grunde liegt, faßlich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Aeußerlich aber, oder objektiv, stellt sich uns, bei den vom Instinkt stark beherrschten Thieren, namentlich den Insekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des subjektiven Nervensystems über das objektive oder Cerebral-System dar, woraus zu schließen ist, daß sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, Wunsch erregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen Wahn getrieben werden; und dies wird der physiologische Hergang bei allem Instinkt sein. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren; er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufließenden Blutes verlangt, worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann; auch ist das Gangliensystem bei dem Weibe viel entwickelter. — Aus dem großen Uebergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, daß er wenigere Instinkte hat, als die Thiere, und daß selbst diese wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Päderastie ausartet, Dem analog, wie die Schmeißfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier, ihrem Instinkt gemäß, in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Daß nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewißheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hierher, daß der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat; fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt; er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben so viele Weiber zu Gebote stehen;

das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur ein Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht er sich stets nach andern Weibern um; sie hingegen hängt fest dem einen an, denn die Natur treibt sie, instinktmäßig und ohne Reflexion, den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher als der des Mannes.

Aber um gründlich zu sein und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloß verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Specielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnenden Specialitäten in einem philosophischen Werke figuriren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloß relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das Alter. Im Ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Außerhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen; ein altes, d. h. nicht mehr menstruirtes Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz, Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar ist die hierbei uns unbewußt leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt; daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maaße, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängniß tauglichsten Periode entfernt. — Die zweite Rücksicht ist die der Gesundheit; akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische, oder gar Kachexien, schrecken ab, — weil sie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rücksicht ist das Skelett, weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stößt nichts uns so sehr ab, wie eine verwachsene Gestalt; sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen, vielmehr wird selbst, das häßlichste bei geradem

Wuchse unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Mißverhältniß des Skeletts am stärksten, z. B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äußern Zufalls ist. Hingegen kann ein auffallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen; er bezaubert uns. Hierher gehört auch der hohe Werth, den alle auf die Kleinheit der Füße legen; er beruht darauf, daß diese ein wesentlicher Charakter der Gattung sind, indem kein Thier Tarsus und Metatarsus zusammengenommen so klein hat, wie der Mensch, welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt; er ist ein Plantigrade. Demgemäß sagt auch Jesus Sirach (26, 23: nach der verbesserten Uebersetzung von Kraus): „Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füße hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen.“ Auch die Zähne sind uns wichtig, weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. — Die vierte Rücksicht ist eine gewisse Fülle des Fleisches, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plasticität, weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht; daher stößt große Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus, weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen übermäßig fette Weiber unsern Widerwillen; die Ursache ist, daß diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet, welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiß. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die Schönheit des Gesichts. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht, daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder oben, entschieden, und mit Recht, denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als specifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich, weil mentum prominulum ein ausschließlicher Charakterzug unserer Species ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn; sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewußten Rücksichten, welche andererseits die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im Ganzen läßt sich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von

30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, daß sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts; es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Muth des Mannes, denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapferen Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch daß sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excedirt. Hiervon ausgenommen sind allein die Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigenthümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann; dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. s. w. Daher kommt es, daß Weiber oft häßliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann, weil sie dessen Mängel nicht neutralisiren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, daß das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne anzogen wird, — welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte oder instinktmäßige Gewalt über sie aus; eben weil sie nicht vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht; eher noch könnte überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen häßlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen, z. B. er roh, kräftig und beschränkt, sie zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder er gar genial und gelehrt, sie eine Gans:

Sic visum Veneri; cui placet impares
Formas atque animos sub juga aënea
Saevo mittere cum joco.*)

*) III. Strophe der 33. Ode (ad Albium Tibullum) des Buch I der Horazischen Lieder. A. d. H.

Der Grund ist, daß hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen, sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die Charakter-Eigenschaften des Weibes bestimmt, daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die intellektuellen Eigenschaften ein, weil sie von der Mutter erben; jedoch wird ihr Einfluß von dem der körperlichen Schönheit, welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einflusses, daß Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen, wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, daß hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche Verliebtheit erwächst. Daß ein verständiges und gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, daß ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt; dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloß die absoluten Rücksichten, d. h. solche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen; ich komme jetzt zu den relativen, welche individuell sind, weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigiren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen relativen Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloß von den absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäß pflegen es nicht

gerade die regelmäßigen, vollkommenen Schönheiten zu sein, welche die großen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken läßt: beide Personen müssen einander neutralisiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im Wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in Einem Individuum entschiedener ausgesprochen und in höherem Grade vorhanden, als im Andern, daher kann sie in jedem Individuum besser durch Eines als das Andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisirt werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuum, als auf dessen Beschaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, daß Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt, von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist dem zu Folge erfordert, daß der bestimmte Grad *seiner* Mannheit dem bestimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entspreche, damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und eben so jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen Zweien das erforderliche Verhältniß Statt habe, wird instinktmäßig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern *relativen* Rücksichten, den höheren Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seelen reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schließen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, daß Jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf

Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen, eben so das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäß und in der Regel ist, so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Größe. Kleine Männer haben einen entschiedenen Hang zu großen Weibern, und vice versa, und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für große Weiber um so leidenschaftlicher sein, als er selbst von einem großen Vater gezeugt und nur durch den Einfluß der Mutter klein geblieben ist, weil er vom Vater das Gefäßsystem und die Energie desselben, die einen großen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat; waren hingegen sein Vater und Großvater schon klein, so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines großen Weibes gegen große Männer liegt die Absicht der Natur zu Grunde, eine zu große Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den von diesem Weibe zu ertheilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen großen Gatten, etwa um sich in der Gesellschaft besser zu präsentiren, so wird, in der Regel, die Nachkommenschaft die Thorheit büßen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune, aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, daß blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen, den weißen Mäusen, oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, daß dem Menschen die weiße Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze oder braune Haut hat, wie unsere Stammväter die Hindu; daß folglich nie ein weißer Mensch ursprünglich aus dem Schooße der Natur hervorgegangen ist, und es also keine weiße Rasse giebt, so viel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weiße Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen, und, wie diese im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch im Laufe der Jahrtausende weiß. Die Zigeuner, ein indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen. In der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück, die weiße Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, daß die

braune der Hindu uns abstieße. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Theil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papagaiengesichtern, eben so ist es rücksichtlich aller übrigen Theile. Menschen von übermäßig schlankem, lang gestrecktem Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maaß, als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als Andere damit aus, weil er selbst die Kinder vor großer Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiß ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stoßen, wer aber diese hat, wird die blendende Weiße göttlich schön finden. — Der seltene Fall, daß ein Mann sich in ein entschieden häßliches Weib verliebt, tritt ein, wenn, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits dasselbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam seine Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Theile getäuscht zu werden, und der große Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Theilen, legt — Alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben; ist z. B. das Weib nur ein wenig schief, so kann dies leicht ihrem Sohn einen Buckel aufladen, und so in allem Uebrigen. — Bewußtsein von dem Allen ist freilich nicht vorhanden, vielmehr wähnt Jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt sein kann) jene schwierige Wahl zu treffen; aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäß ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung, daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als

solchem gleichgültig sein könnten, ja müßten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten, dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen, der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die Meditation des Genius der Gattung über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditirt in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaffenheit desselben ist das große Werk, womit Kupido, unablässig thätig, spekulirend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner großen Angelegenheit, welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesammtheit, sehr geringfügig, daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewußtsein also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüthen einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen gesehen, daß die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisirung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche sein kann, daß, zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung, das eine die ganz specielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschließlich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, daß sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im speciellen Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der bloße Geschlechtstrieb, weil er, ohne Individualisirung, auf Alle gerichtet ist und die Gattung, bloß der Quantität nach, mit

wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisirung, und mit ihr die Intensität der Verliebtheit, einen so hohen Grad erreichen, daß, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben selbst seinen Werth verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit erwächst, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn, oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwänglichen Leidenschaft zum Grunde liegenden Rücksichten müssen, außer den oben nachgewiesenen, noch andere sein, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, daß hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der W i l l e des Mannes, und der I n t e l l e k t des Weibes eine specielle Angemessenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem genau bestimmten Individuum zu objektiviren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange ergriffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen, was bloß einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. außerhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehenden Drang des künftigen, hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Dasein zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, Alles außer sich gering achtende Leidenschaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beischlaf mit diesem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet, als jeder andere. Daß es dennoch bloß hierauf abgesehen sei, geht daraus hervor, daß auch diese hohe Leidenschaft, so gut wie jede andere, im Genuß erlischt, — zur großen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erlischt auch dann, wenn, durch etwaige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konstitutionsfehlern entspringen kann), der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; eben so, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch dasselbe metaphysische Lebensprincip zum Dasein

strebt, wobei kein anderer Trost ist, als daß dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen steht.

Dem Theophrastus Paracelsus, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist, muß doch ein Mal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig vorgeschwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in seiner desultorischen Manier, folgende merkwürdige Aeußerung hinschrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, qui aliunde nasci non potuit, nisi ex Bathseba, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deos (De vita longa, 1, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Seligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, daß er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums, sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwecken zu gewinnen, oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust eines Sterblichen eingekerkert; kein Wunder daher, wenn eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahnung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies also giebt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäß in transscendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des Petrarka, der Stoff zu den St. Preux', Werthern und Jakopo Ortis, die außerdem nicht zu verstehen, noch zu erklären sein würden. Denn auf etwaigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthschätzung derselben nicht beruhen, schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist, wie dies Petrarka's Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu sehen, welchen Werth sie

für ihn, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehen die großen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

> Who ever lov'd that lov'd not at first sight?*)
> *Shakespeare*, As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman Guzman de Alfarache, von Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia, ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas (Damit Einer liebe, ist es nicht nöthig, daß viel Zeit verstreiche, daß er Ueberlegung anstelle und eine Wahl treffe, sondern nur, daß bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Uebereinstimmung gegenseitig zusammentreffe, oder Das, was wir hier im gemeinen Leben eine Sympathie des Blutes zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Einfluß der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäß ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt, eben weil er transscendenter Art ist, indem er ihn nicht bloß als Individuum trifft, sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren speciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher ist Eifersucht so qualvoll und grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das größte aller Opfer. — Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen, weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. — In der „großen Zenobia" des Calderon ist im zweiten Akt eine Scene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

> Cielos, luego tu me quieres?
> Perdiera cien mil victorias,
> Volviérame, etc.

(Himmel! also Du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, u. s. w.)

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich

---

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

sieht, denn dieses ist gegen jedes, auch noch so wichtige Interesse bloßer Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. — Eben so finden wir im Privatleben, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem; sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wenn die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höheren Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können, eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht Chamforts Aeußerung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, de par la Nature, qu'ils s'appartiennent de droit divin, et les malgré les lois et conventions humaines. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelium der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich dieselbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. — Der größte Theil des Dekameron erscheint, von diesem Gesichtspunkt aus, als bloßer Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füßen getretenen Rechte und Interessen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterschiede und alle ähnlichen Verhältnisse, wenn sie der Verbindung leidenschaftlich Liebender entgegenstehen, beseitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der seine, endlosen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend solche Menschensatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläst. Aus demselben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenschaft gilt, jede Gefahr willig übernommen und selbst der sonst Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauspiele und im Roman sehen wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Interesse der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht sind. Denn das Streben der Liebenden scheint uns um so viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwa entgegenstehende, wie die Gattung bedeutender ist, als das Individuum. Demgemäß ist das Grundthema fast aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit seinen Zwecken, welche dem persönlichen Interesse der

dargestellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derselben zu untergraben drohen. In der Regel setzt er es durch, welches, als der poetischen Gerechtigkeit gemäß, den Zuschauer befriedigt, weil dieser fühlt, daß die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehen. Daher verläßt er am Schluß die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem er mit ihnen den Wahn theilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Kosten der Zwecke der Gattung, durchzusetzen; allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vortheile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein Paar sehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehen meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Carlos, Wallenstein, Braut von Messina u. a. m.

Das Verliebtsein eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene, Beides, weil er vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört; dadurch wird sein Handeln dem Individuum unangemessen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtseins, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transscendente und hyperphysische Richtung giebt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde Dieses, daß er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, bloße Individuen betreffende sind, beseelt ist, um, in dessen speciellem Auftrag, die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft, von dieser individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sich ganz allein von ihm als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die außerdem, als eine solche, nie zum Dasein gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieses Dasein ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transscendenter Wichtigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung giebt, daß die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischsten Menschen

wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung sich objektivirenden Willens stellt, im Bewußtsein des Verliebten, sich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Seeligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit diesem weiblichen Individuum zu finden wäre. In den höchsten Graden der Verliebtheit wird nun diese Chimäre so strahlend, daß, wenn sie nicht erlangt werden kann, das Leben selbst allen Reiz verliert und nunmehr so freudenleer, schaal und ungenießbar erscheint, daß der Ekel davor sogar die Schrecken des Todes überwindet, daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines solchen Menschen ist in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieser hat so sehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, daß, wenn solcher in ersterer Eigenschaft nicht wirksam sein kann, er verschmäht, es in letzterer zu sein. Das Individuum ist hier ein zu schwaches Gefäß, als daß es die, auf ein bestimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnsucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In diesem Falle ist daher der Ausgang Selbstmord, bisweilen doppelter Selbstmord beider Liebenden, es sei denn, daß die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnsinn eintreten ließe, welcher dann mit seinem Schleier das Bewußtsein jenes hoffnungslosen Zustandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieser Arten die Realität des Dargestellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenschaft bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, daß sie solche untergraben, indem sie mit seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äußeren Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältniß, dem Liebenden verhaßt, verächtlich, ja zum Abscheu sein würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, daß der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenschaften die Augen schließt, Alles übersieht, Alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet; so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhaßte Lebensgefährtin übrig läßt. Nur hieraus ist es erklärlich, daß wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete

Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehen, und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Dieserhalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheißen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not.
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art.*)

Denn im Grunde sucht er nicht seine Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll, wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre, was er sucht, seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-seine-Sache-suchen, welches überall der Stempel der Größe ist, giebt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dichtung. — Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äußersten Haß gegen ihren Gegenstand; daher schon Platon sie der Liebe der Wölfe zu den Schafen verglichen hat. Dieser Fall tritt nämlich ein, wenn ein leidenschaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her.**)
Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Haß gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, daß er sie ermordet und darauf sich selbst. Ein Paar Beispiele dieser Art pflegen sich jährlich zu ereignen, man wird sie in den Zeitungen finden. Ganz richtig ist daher der Goethe'sche Vers:

Bei aller verschmähten Liebe! beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüßt' was ärger's, daß ich fluchen könnte!

Es ist wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die sich an seinem Leiden weidet, als Grausamkeit bezeichnet. Denn er steht unter dem Ein-

---

*) Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiß ich,
Was immer du bist.

**) Ich liebe und hasse sie.

fluß eines Triebes, der, dem Instinkt der Insekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, seinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzusetzen; er kann nicht davon lassen. Nicht Einen, sondern schon manchen **Petrarka** hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Fessel, wie einen Eisenblock am Fuß, sein Leben hindurch schleppen mußte und in einsamen Wäldern seine Seufzer aushauchte, aber nur dem einen **Petrarka** wohnte zugleich die Dichtergabe ein, so daß von ihm Goethe's schöner Vers gilt:

> Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
> Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Launen geworden; ein Beispiel dieser Art führt uns Shakespeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, daß die Gattung, in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum, daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido personifizirt, einem, seines kindischen Ansehens ungeachtet, feindseligen, grausamen und daher verschrienen Gott, einem kapriziösen, despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menschen:

> *συ δ'ω θεων τυραννε κ'ανθρωπων, Ερως!*
> (Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoß, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand; dieser tritt in der Regel, erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorspiegelte als für das Individuum werthvoll, muß, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, läßt es wieder frei. Von ihm verlassen fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armuth, und sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischem und unendlichem Streben, für seinen Genuß nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet; es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, daß es der Betrogene des

Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarka's Leidenschaft befriedigt worden, so wäre von Dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, daß, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser Leidenschaft Verstrickten mißfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derselben befähigen müßte. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern; allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit sein. Dies kommt an den Tag, wenn der Wahn, wie er nothwendig muß, verschwindet. Demgemäß fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus, denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) sagt das spanische Sprichwort. — Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern, geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch sein mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher, bei seiner Verheirathung, auf Geld, statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuum, als in der Gattung, welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath seiner Eltern entgegen, den Antrag eines reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hintansetzung aller Konvenienzrücksichten, allein nach seinem instinktiven Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen

denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt, während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müßte, bei Abschließung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so, denn daß Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand gingen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch, oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Theil ihren Grund darin haben, daß die Ehen **nicht** aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äußeren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt, so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, daß ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter *und liebender* Gemüther noch hinzugefügt, daß bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt, wenn die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, daß die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen, in Rücksicht auf das zu Erzeugende, die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst, als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, läßt sich in Folgendem resumiren.

Es hat sich ergeben, daß die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Antheil beruht, welchen der Mensch an der speciellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechtes nimmt. Dieser überaus merkwürdige Antheil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem

innersten Zuge und Triebe unseres Wesens entspringende Antheile könnte nicht so unvertilgbar vorhanden sein und so große Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloß der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Daß sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuum liegt. Denn jenes Interesse an der speciellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist Jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Mißlingen ihn am empfindlichsten berührt, daher sie vorzugsweise die Herzensangelegenheit genannt wird; auch wird diesem Interesse, wenn es sich stark und entschieden ausgesprochen hat, jedes bloß die eigene Person betreffende nachgesetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch also bezeugt der Mensch, daß ihm die Gattung näher liegt als das Individuum, und er unmittelbarer in jener, als in diesem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Auserkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil sein unsterblicher Theil es ist, der nach ihr verlangt; nach allem Sonstigen immer nur der sterbliche. — Jenes lebhafte oder gar inbrünstige, auf ein bestimmtes Weib gerichtete Verlangen ist sonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerstörbarkeit des Kerns unseres Wesens und seines Fortbestandes in der Gattung. Diesen Fortbestand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, ist ein Irrthum, der daraus entspringt, daß man unter dem Fortleben der Gattung sich nichts weiter denkt, als das künftige Dasein uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identischer Wesen, und dies wieder, weil man, von der nach außen gerichteten Erkenntniß ausgehend, nur die äußere Gestalt der Gattung, wie wir diese anschaulich auffassen, und nicht ihr inneres Wesen in Betracht zieht. Dieses innere Wesen aber gerade ist es, was unserm eigenen Bewußtsein, als dessen Kern, zum Grunde liegt, daher sogar unmittelbarer, als dieses selbst ist und, als Ding an sich, frei vom principio individuationis, eigentlich Dasselbe und Identische ist in allen Individuen, sie mögen neben- oder nacheinander da sein. Dieses nun ist der Wille zum Leben, also gerade Das, was Leben und Fortdauer so dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verschont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem bessern Zustande bringen, als sein gegenwärtiger ist, mithin ist ihm, mit dem Leben, das beständige Leiden und Sterben der Individuen gewiß. Von diesem es zu befreien ist der Verneinung des Willens zum Leben vorbe-

halten, als durch welche der individuelle Wille sich vom Stamm der Gattung losreißt und jenes Dasein in derselben aufgiebt. Für D was er sodann ist, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis solchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches Freiheit hat, Wille zum Leben zu sein oder nicht. Für den letzter Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte Nirwana,*) dess Etymologie in der Anmerkung zum Schlusse des 41. Kapitels gegeb worden. Es ist der Punkt, welcher aller menschlichen Erkenntn eben als solcher, auf immer unzugänglich bleibt.

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieser letzten Betrachtung a in das Gewühl des Lebens hineinschauen, erblicken wir Alle mit d Noth und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die en losen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abz wehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eb die Erhaltung dieses geplagten, individuellen Daseins, eine kurze Span Zeit hindurch. Dazwischen aber, mitten in dem Getümmel, sehen n die Blicke zweier Liebenden sich sehnsüchtig begegnen: — jedoch waru so heimlich, furchtsam und verstohlen? — Weil diese Liebenden d Verräther sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth u Plackerei zu perpetuiren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würd welches sie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereit haben.

---

*) Der Buddhismus stellt dem Nirwana als seinem Gegensatz d Sansara gegenüber, was etwa dem Schopenhauerschen Gegensatz der V neinung und Bejahung des Willens zum Leben entspricht. Das Sansa bedeutet die Welt in ihrer ewigen Verjüngung, aber auch nach ihrer une lichen Wandelbarkeit, die Welt der Sinnestäuschung, der Illusion und V gänglichkeit. Dieser steht das Nirwana gegenüber, das Aufhören und E löschen und der in Folge dessen eintretende Zustand des Nichtseins.

A. d. H.

mit obiger Erklärun[g] ... [illegible]

Anhang zum vorstehenden Kapitel.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
Πέφευγα· τ᾽ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρὸν τρέφω.
Soph.

An einer andern Stelle habe ich der Päderastie beiläufig erwähnt und sie als einen irre geleiteten Instinkt bezeichnet. Dies schien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über diese Verirrung mich in derselben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch dessen Lösung entdecken lassen. Diese setzt das vorstehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf dasselbe zurück, gehört also zur Vervollständigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundansicht.

An sich selbst betrachtet stellt die Päderastie sich dar als eine nicht bloß widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung, so finden wir das Gegentheil hievon: wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, daß dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Scham öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter sammt und sonders voll davon: nicht einmal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst wird es

angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe; besonders scheint Platon fast keine andere zu kennen, und ebenso die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Platon, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerthen Sache (Stob. Flor., Vol. 1, p. 57). Eben so in den Memorabilien (Lib. I, cap. 3, § 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken sollte, es gäbe gar keine Weiber. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, daß sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. Cicero sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten, denn bei den Alten ist Alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so sehen wir alle Länder dieses Welttheils, und zwar von den frühesten Zeiten an bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger als die islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschließlich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt, da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe unnachläßlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maßregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maaße gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben, sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen,

und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz aller Todesstrafen, nicht anders damit gewesen; dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen, so sehen wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloß an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, daß sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht, da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht entziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber diesen Thatbestand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laster bewenden zu lassen, wäre freilich leicht, ist jedoch nicht meine Art, mit den Problemen fertig zu werden, sondern meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforschen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächst das sich darstellende und zu erklärende Phänomen, nebst der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Daß nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigsten und angelegensten Zweck Entgegentretendes aus der Natur selbst hervorgehen sollte, ist ein so unerhörtes Paradoxon, daß dessen Erklärung sich als ein schweres Problem darstellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zum Grunde liegenden Naturgeheimnisses, lösen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Aristoteles in Polit., VII, 16. — Daselbst setzt er auseinander, erstlich: daß zu junge Leute schlechte, schwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen, und weiterhin, daß Dasselbe von den Erzeugnissen der zu alten gilt; *τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καθαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις, τα δε των γεγηρακοτων ασθενη* (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieserhalb Aristoteles als Regel für den Einzelnen, das stellt Stobäos als Gesetz für die Gemeinschaft auf, am Schlusse seiner Darlegung der peripatetischen Philosophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): *προς*

την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισθαι, ατελη γαρ γιγνεσθαι, κατ' αμφοτερας τας ηλικιας, και τελειως ασθενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta). Aristoteles schreibt daher vor, daß, wer 54 Jahr alt ist, keine Kinder mehr in die Welt setzen soll, wiewohl er den Beischlaf noch immer, seiner Gesundheit oder sonst einer Ursache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkstelligen sei, sagt er nicht; seine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die in solchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuschaffen sind, da er diesen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerseits kann die der Vorschrift des Aristoteles zum Grunde liegende Thatsache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundsatz natura non facit saltus zufolge, konnte sie die Samenabsonderung des Mannes nicht plötzlich einstellen, sondern auch hier, wie bei jedem Absterben, mußte eine allmähliche Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieser nun aber würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurzlebende Menschen in die Welt setzen. Ja, sie thut es nur zu oft: die in spätem Alter erzeugten Kinder sterben meistens früh weg, erreichen wenigstens nie das hohe Alter, sind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, schwach, und die von ihnen Erzeugten sind von ähnlicher Beschaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter gesagt ist, gilt eben so von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus, wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind: nur solche will sie. Ja, sie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel, als Zweck bloß die Species. Demnach sehen wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Gesetze und Zwecke, auf einen mißlichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniß. Auf gewaltsame und von fremder Willkur abhängige Auskunftsmittel, wie das von Aristoteles angedeutete, konnte sie, ihrem Wesen zufolge, unmöglich rechnen, und eben so wenig darauf, daß die Menschen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu später Zeugung erkennen und demgemäß ihre Gelüste zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter Ueberlegung. Auf Beides also konnte, in einer so wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen lassen. Jetzt blieb ihr nichts anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu diesem Zweck nun aber mußte sie ihr beliebtes Werk-

zeug, den Instinkt, welcher, wie in vorstehendem Kapitel gezeigt, das so wichtige Geschäft der Zeugung überall leitet und dabei so seltsame Illusionen schafft, auch hier in ihr Interesse ziehen, welches nun aber hier nur dadurch geschehen konnte, daß sie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische; sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individuum, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in so hohem Grade, daß es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel größern, der Depravation der Species, schon von Weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel eine päderastische Neigung sich leise und allmählich ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maaße, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, daß von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermuthigt, leicht zum Laster führen, welches dann, in Folge hievon, große Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehen demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, daß fast Jeder schon vor dem bloßen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäß annehmen dürfen, daß unter etwa drei Hundert, welche jenen Hang spüren, höchstens Einer so schwach und hirnlos sein wird, ihm nachzugeben, um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, daß nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, daß jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird. — Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein

Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann zum öffentlichen Skandal darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen Alter ist sie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn einmal eine Ausnahme hievon vorkommt, so glaube ich, daß es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft sein kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in großen Städten leider nicht seltenen Kinäden ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal von den Philosophen, namentlich Platon und Aristoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius c., 5: *῾Ο παιδικος ερως, οψε γεγονως, και παῤ ὡραν τῳ βιῳ, νοθος και σκοτιος, εξελαυνει τον γνησιον ερωτα και πρεσβυτερον.* (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset, germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehen, nicht den Mars, Apollo, Bacchus, Merkur. — Inzwischen kann im Orient der in Folge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen; eben so in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien, wie Kalifornien u. s. w. — Dem entsprechend nun ferner, daß das unreife Sperma, eben so wohl wie das durch Alter depravirte, nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist, wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr, außer den oben genannten Motiven, die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich, daß, während das in Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muß, als Abwendungsmittel größerer Uebel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen, und wiewohl sie alle Beide aus moralischen Gründen pausiren sollten, so war hierauf doch nicht zu rechnen,

da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittelst Verkehrung des Instinkts, zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte sagen, sie baute sich eine Eselsbrücke um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem größern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmählich die ganze Species depraviren könnten, und da ist sie, wie wir gesehen haben, nicht skrupulös in der Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist derselbe, in welchem sie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen; denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen; sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner, in vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, daß bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und daß Dies sogar bei der hier in Rede stehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie, in diesem Fall, bloß negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesammte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche bei aller ihrer Seltsamkeit doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das Treiben der Natur wirft. Demgemäß hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verständniß des Wesens der Sache gehandelt. Uebrigens ist der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der Päderastie dieser, daß, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung offen hält, also die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeschnitten ist.

Ueber die Weiber.*)

Besser, als Schiller's wohlüberlegtes, mittelst der Antithese und des Kontrastes wirkendes Gedicht, „Würde der Frauen", sprechen, meiner Meinung nach, diese wenigen Worte Jouy's das wahre Lob der Weiber aus: sans les femmes, le commencement de notre vie serait privé de secours, le milieu de plaisirs, et la fin de consolation. Pathetischer drückt dasselbe Byron aus im Sardanapal, Akt 1, Sc. 2:

The very first
Of human life must spring from woman's breast,
Your first small words are taught you from her lips,
Your first tears quench'd by her, and your last sighs
Too often broathed out in a woman's hearing,
When men have shrunk from the ignoble care
Of watching the last hour of him who led them.

Beides bezeichnet den richtigen Gesichtspunkt für den Werth der Weiber.

Schon der Anblick der weiblichen Gestalt lehrt, daß das Weib weder zu großen geistigen, noch körperlichen Arbeiten bestimmt ist. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, sondern durch Leiden ab, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind,

---

*) Ueber den in unserer Sprache immer mehr Platz greifenden Gebrauch des Wortes „Frau" statt „Weib" sagt Schopenhauer: „Der immer allgemeiner werdende verkehrte Gebrauch des Wortes Frauen statt Weiber gehört zu jenem Sprachverderb, durch den die Sprache verarmt, denn Frau heißt uxor und Weib mulier. Die deutsche Sprache hat, wie die lateinische den Vorzug für genus und species (mulier und uxor) zwei entsprechende Worte zu haben und darf ihn nicht aufgeben. Die Weiber wollen nicht mehr Weiber heißen, aus demselben Grunde, aus welchem die Juden Israeliten, die Schneider Kleidermacher genannt werden wollen u. s. w., weil nämlich dem Worte beigemessen wird, was nicht ihm, sondern der Sache anhängt."

A. d. H.

die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin sein soll. Die heftigsten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen sind ihm nicht beschieden, sondern sein Leben soll stiller, unbedeutsamer und gelinder dahinfließen, als das des Mannes, ohne wesentlich glücklicher oder unglücklicher zu sein.

Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, daß sie selbst kindisch, läppisch und kurzsichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder sind: eine Art Mittelstufe zwischen dem Kinde und dem Manne, welcher der eigentliche Mensch ist. Man betrachte nur ein Mädchen, wie sie, Tage lang, mit einem Kinde tändelt, herumtanzt und singt, und denke sich, was ein Mann, beim besten Willen, an ihrer Stelle leisten könnte.

Mit den Mädchen hat es die Natur auf Das, was man, im dramaturgischen Sinne, einen „Knalleffekt" nennt, abgesehen, indem sie dieselben, auf wenige Jahre, mit überreichlicher Schönheit, Reiz und Fülle ausstattete, auf Kosten ihrer ganzen übrigen Lebenszeit, damit sie nämlich, während jener Jahre, der Phantasie eines Mannes sich in dem Maaße bemächtigen könnten, daß er hingerissen wird, die Sorge für sie auf Zeit Lebens, in irgend einer Form, ehrlich zu übernehmen, zu welchem Schritte ihn zu vermögen, die bloße vernünftige Ueberlegung keine hinlänglich sichere Bürgschaft zu geben schien. Sonach hat die Natur das Weib, eben wie jedes andere ihrer Geschöpfe, mit den Waffen und Werkzeugen ausgerüstet, deren es zur Sicherung seines Daseins bedarf, und auf die Zeit, da es ihrer bedarf, wobei sie denn auch mit ihrer gewöhnlichen Sparsamkeit verfahren ist. Wie nämlich die weibliche Ameise, nach der Begattung, die fortan überflüssigen, ja, für das Brutverhältniß gefährlichen Flügel verliert, so meistens, nach einem oder zwei Kindbetten, das Weib seine Schönheit; wahrscheinlich sogar aus demselben Grunde.

Dem entsprechend halten die jungen Mädchen ihre häuslichen oder gewerblichen Geschäfte, in ihrem Herzen, für Nebensache, wohl gar für bloßen Spaß; als ihren allein ernstlichen Beruf betrachten sie die Liebe, die Eroberungen und was damit in Verbindung steht, wie Toilette, Tanz u. s. w.

Je edeler und vollkommener eine Sache ist, desto später und langsamer gelangt sie zur Reife. Der Mann erlangt die Reife seiner Vernunft und Geisteskräfte kaum vor dem acht und zwanzigsten Jahre; das Weib mit dem achtzehnten. Aber es ist auch eine Vernunft danach: eine gar knapp gemessene. Daher bleiben die Weiber ihr Leben lang Kinder, sehen immer nur das Nächste, kleben an der Gegenwart,

nehmen den Schein der Dinge für die Sache und ziehen Kleinigkeiten den wichtigsten Angelegenheiten vor. Die Vernunft nämlich ist es, vermöge deren der Mensch nicht, wie das Thier, bloß in der Gegenwart lebt, sondern Vergangenheit und Zukunft übersieht und bedenkt; woraus dann seine Vorsicht, seine Sorge und häufige Beklommenheit entspringt. Der Vortheile, wie der Nachtheile, die Dies bringt, ist das Weib, in Folge seiner schwächern Vernunft, weniger theilhaft: vielmehr ist dasselbe ein geistiger Myops, indem sein intuitiver Verstand in der Nähe scharf sieht, hingegen einen engen Gesichtskreis hat, in welchen das Entfernte nicht fällt; daher eben alles Abwesende, Vergangene, Künftige, viel schwächer auf die Weiber wirkt, als auf uns, woraus denn auch bei der ihnen viel häufigere und bisweilen an Verrücktheit grenzende Hang zur Verschwendung entspringt. Die Weiber denken in ihrem Herzen, die Bestimmung der Männer sei, Geld zu verdienen, die ihrige hingegen, es durchzubringen, wo möglich schon bei Lebzeiten des Mannes, wenigstens aber nach seinem Tode. Schon daß der Mann das Erworbene ihnen zur Haushaltung übergiebt, bestärkt sie in dem Glauben. — So viele Nachtheile Dies alles zwar mit sich führt, so hat es doch das Gute, daß das Weib mehr in der Gegenwart aufgeht, als wir, und daher diese, wenn sie nur erträglich ist, besser genießt, woraus die dem Weibe eigenthümliche Heiterkeit hervorgeht, welche sie zur Erholung, erforderlichen Falles zum Troste des sorgenbelasteten Mannes eignet.

In schwierigen Angelegenheiten, nach Weise der alten Germanen, auch die Weiber zu Rathe zu ziehn, ist keineswegs verwerflich, denn ihre Auffassungsweise der Dinge ist von der unsrigen ganz verschieden und zwar besonders dadurch, daß sie gern den kürzesten Weg zum Ziele und überhaupt das zunächst Liegende ins Auge fassen, über welches wir, eben weil es vor unserer Nase liegt, meistens weit hinwegsehn, wo es uns dann Noth thut, darauf zurückgeführt zu werden, um die nahe und einfache Ansicht wieder zu gewinnen. Hiezu kommt, daß die Weiber entschieden nüchterner sind, als wir, wodurch sie in den Dingen nicht mehr sehn, als wirklich da ist, während wir, wenn unsre Leidenschaften erregt sind, leicht das Vorhandene vergrößern, oder Imaginäres hinzufügen.

Aus derselben Quelle ist es abzuleiten, daß die Weiber mehr Mitleid und daher mehr Menschenliebe und Theilnahme an Unglücklichen zeigen, als die Männer, hingegen im Punkte der Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen nachstehn. Denn in Folge ihrer schwachen Vernunft übt das Gegenwärtige, Anschauliche, un=

mittelbar Reale eine Gewalt über sie aus, gegen welche die abstrakten Gedanken, die stehenden Maximen, die festgefaßten Entschlüsse, überhaupt die Rücksicht auf Vergangenheit und Zukunft, auf Abwesendes und Entferntes, selten viel vermögen. Demnach haben sie zur Tugend wohl das Erste und Hauptsächliche, hingegen gebricht es bei ihnen am Sekundären, am oft nothwendigen Werkzeug zu derselben. Man könnte sie, in dieser Hinsicht, einem Organismus vergleichen, der zwar die Leber, aber nicht die Gallenblase hätte. Ich verweise hierüber auf § 17 meiner Abhandlung über das Fundament der Moral. — Demgemäß wird man als den Grundfehler des weiblichen Charakters Ungerechtigkeit finden. Er entsteht zunächst aus dem dargelegten Mangel an Vernünftigkeit und Ueberlegung, wird zudem aber noch dadurch unterstützt, daß sie, als die schwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, sondern auf die List angewiesen sind, daher ihre instinktartige Verschlagenheit und ihr unvertilgbarer Hang zum Lügen. Denn, wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Eber mit Hauern, den Stier mit Hörnern und die Sepia mit der wassertrübenden Tinte, so hat die Natur das Weib mit Verstellungskraft ausgerüstet, zu seinem Schutz und Wehr, und hat alle die Kraft, die sie dem Manne als körperliche Stärke und Vernunft verlieh, dem Weibe in Gestalt jener Gabe zugewendet. Die Verstellung ist ihm daher angeboren, deshalb auch fast so sehr dem dummen, wie dem klugen Weibe eigen. Von derselben bei jeder Gelegenheit Gebrauch zu machen ist ihm daher so natürlich, wie jenen Thieren, beim Angriff sogleich ihre Waffen anzuwenden, und empfindet es sich dabei gewissermaaßen als seine Rechte gebrauchend. Darum ist ein ganz wahrhaftes, unverstelltes Weib vielleicht unmöglich. Eben deshalb durchschauen sie fremde Verstellung so leicht, daß es nicht rathsam ist, ihnen gegenüber es damit zu versuchen. — Aus dem aufgestellten Grundfehler und seinen Beigaben entspringt aber Falschheit, Treulosigkeit, Verrath, Undank u. s. w. Der gerichtlichen Meineide machen Weiber sich viel öfter schuldig, als Männer. Es ließe sich überhaupt in Frage stellen, ob sie zum Eide zuzulassen sind. — Von Zeit zu Zeit wiederholt sich überall der Fall, daß Damen, denen nichts abgeht, in Kaufmannsläden etwas heimlich einstecken und entwenden.

Für die Propagation des Menschengeschlechts zu sorgen, sind von Natur die jungen, starken und schönen Männer berufen, damit das Geschlecht nicht ausarte. Dies ist hierin der feste Wille der Natur, und dessen Ausdruck sind die Leidenschaften der Weiber. Jenes Gesetz geht, an Alter und Kraft, jedem andern vor. Daher wehe Dem,

der seine Rechte und Interessen so stellt, daß sie demselben im Wege stehen; sie werden, was er auch sage und thue, beim ersten bedeutenden Anlaß, unbarmherzig zermalmt werden. Denn die geheime, unausgesprochene, ja, unbewußte, aber angeborene Moral der Weiber ist: „wir sind berechtigt, Die zu hintergehen, welche dadurch, daß sie für uns, das Individuum, spärlich sorgen, ein Recht über die Species erlangt zu haben vermeinen. Die Beschaffenheit und folglich das Wohl der Species, ist, mittelst der nächsten, von uns ausgehenden Generation, in unsere Hände gelegt und unsrer Sorgfalt anvertraut; wir wollen es gewissenhaft verwalten.“ Aber keineswegs sind die Weiber sich dieses obersten Grundsatzes in abstracto, sondern bloß in concreto bewußt, und haben für denselben keinen andern Ausdruck, als, wenn die Gelegenheit kommt, ihre Handlungsweise, bei welcher ihnen das Gewissen meistens mehr Ruhe läßt, als wir vermuthen, indem sie, im dunkelsten Grunde ihres Herzens, sich bewußt sind, in der Verletzung ihrer Pflicht gegen das Individuum die gegen die Species um so besser erfüllt zu haben, deren Recht unendlich größer ist. — Die nähere Erläuterung dieses Sachverhältnisses liefert das 44. Kap. des 2. Bandes meines Hauptwerks.

Weil im Grunde die Weiber ganz allein zur Propagation des Geschlechts da sind und ihre Bestimmung hierin aufgeht, so leben sie durchweg mehr in der Gattung, als in den Individuen, nehmen es in ihrem Herzen ernstlicher mit den Angelegenheiten der Gattung, als mit den individuellen. Dies giebt ihrem ganzen Wesen und Treiben einen gewissen Leichtsinn und überhaupt eine von der des Mannes von Grund aus verschiedene Richtung, aus welcher die so häufige und fast normale Uneinigkeit in der Ehe erwächst.

Zwischen Männern ist von Natur bloß Gleichgültigkeit, aber zwischen Weibern ist schon von Natur Feindschaft. Es kommt wohl daher, daß das odium figulinum, welches bei Männern sich auf ihre jedesmalige Gilde beschränkt, bei Weibern das ganze Geschlecht umfaßt, da sie Alle nur Ein Gewerbe haben. Schon beim Begegnen auf der Straße sehen sie einander an, wie Guelfen und Ghibellinen. Auch treten zwei Weiber, bei erster Bekanntschaft, einander sichtbarlich mit mehr Gezwungenheit nnd Verstellung entgegen, als zwei Männer in gleichem Fall. Daher kommt auch das Komplimentiren zwischen zwei Weibern viel lächerlicher heraus, als zwischen Männern. Ferner, während der Mann, selbst zu dem tief unter ihm Stehenden, doch, in der Regel, immer noch mit einer gewissen Rücksicht und Humanität redet, ist es unleidlich anzusehn, wie stolz und schnöde meistentheils

ein vornehmes Weib sich gegen ein niederes (nicht in seinem Dienste stehendes) gebärdet, wenn es mit ihm spricht. Es mag daher kommen, daß bei Weibern aller Unterschied des Ranges viel prekärer ist, als bei uns, und viel schneller sich ändern und aufheben kann, weil, während bei uns hundert Dinge auf die Waagschale kommen, bei ihnen nur Eines entscheidet, nämlich welchem Manne sie zu gefallen haben; wie auch daher, daß sie, wegen der Einseitigkeit ihres Berufs, einander viel näher stehen, als die Männer, weshalb sie die Standesunterschiede hervorzuheben suchen.

Das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht das schöne nennen, konnte nur der vom Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt; in diesem Triebe nämlich steckt seine ganze Schönheit. Mit mehr Fug, als das schöne, könnte man das weibliche Geschlecht das unästhetische nennen. Weder für Musik, noch Poesie, noch bildende Künste haben sie wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit, sondern bloße Aefferei, zum Behuf ihrer Gefallsucht, ist es, wenn sie solche affektiren und vorgeben. Das macht, sie sind keines rein objektiven Antheils an irgend etwas fähig, und der Grund hievon ist, denke ich, folgender. Der Mann strebt in Allem eine direkte Herrschaft über die Dinge an, entweder durch Verstehen, oder durch Bezwingen derselben. Aber das Weib ist immer und überall auf eine bloß indirekte Herrschaft verwiesen, nämlich mittelst des Mannes, welchen allein es direkt zu beherrschen hat. Darum liegt es in der Weiber Natur, Alles nur als Mittel, den Mann zu gewinnen, anzusehen, und ihr Antheil an irgend etwas Anderem ist immer nur ein simulirter, ein bloßer Umweg, d. h. läuft auf Koketterie und Aefferei hinaus. Daher hat schon Rousseau gesagt: les femmes, en général, n'aiment aucun art, ne se connoissent à aucun, et n'ont aucun génie (lettre á d'Alembert, note x x). Auch wird Jeder, der über den Schein hinaus ist, es schon bemerkt haben. Man darf nur die Richtung und Art ihrer Aufmerksamkeit im Koncert, Oper und Schauspiel beobachten, z. B. die kindliche Unbefangenheit sehen, mit der sie, unter den schönsten Stellen der größten Meisterwerke, ihr Geplapper fortsetzen. Wenn wirklich die Griechen ihre Weiber nicht ins Schauspiel gelassen haben, so thaten sie demnach Recht daran; wenigstens wird man in ihren Theatern doch etwas haben hören können. Für unsre Zeit würde es passend sein, dem taceat mulier in ecclesia ein taceat mulier in theatro hinzuzufügen, oder zu substituiren, und solches mit großen Lettern etwa auf den Theatervorhang zu setzen. Man kann von den Weibern auch

nichts Anderes erwarten, wenn man erwägt, daß die eminentesten Köpfe des ganzen Geschlechts es nie zu einer einzigen wirklich großen, ächten und originellen Leistung in den schönen Künsten haben bringen, überhaupt nie irgend ein Werk von bleibendem Werth haben in die Welt setzen können. Dies ist am auffallendesten in Betracht der Malerei, da deren Technisches ihnen wenigstens ebenso angemessen ist, wie uns, daher sie solche auch fleißig betreiben, jedoch keine einzige große Malerei aufzuweisen haben, weil eben es ihnen an aller Objektivität des Geistes fehlt, welche gerade von der Malerei am unmittelbarsten erfordert wird; sie stecken überall im Subjektiven. Diesem entspricht es eben, daß die gewöhnlichen nicht ein Mal eigentliche Empfänglichkeit dafür haben, denn natura non facit saltus. Auch Huarte in seinem seit 300 Jahren berühmten Buche Examen de ingenios para las sciencias spricht den Weibern alle höhere Befähigung ab.*) Einzelne und theilweise Ausnahmen ändern die Sache nicht, sondern die Weiber sind und bleiben, im Ganzen genommen, die gründlichsten und unheilbarsten Philister; deshalb sind sie, bei der höchst absurden Einrichtung, daß sie Stand und Titel des Mannes theilen, die beständigen Ansporner seines unedlen Ehrgeizes, und ferner ist wegen derselben Eigenschaft ihr Vorherrschen und Tonangeben der Verderb der modernen Gesellschaft. In Rücksicht auf Ersteres sollte man den Ausspruch Napoleons I. zur Richtschnur nehmen: les femmes n'ont pas de rang, und im Uebrigen sagt Chamfort sehr richtig: elles sont faites pour commercer avec nos faiblesses, avec notre folie, mais non avec notre raison. Il existe entre elles et les hommes des sympathies d'épiderme, et trés-peu de sympathies d'esprit, d'âme et de caractère. Sie sind sexus sequior, das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht, dessen Schwäche man demnach schonen soll, aber welchem Ehrfurcht zu bezeigen über die Maaßen lächerlich ist und uns in ihren eigenen Augen herabsetzt. Als die Natur das Menschengeschlecht in zwei Hälften spaltete, hat sie den Schnitt nicht gerade durch die Mitte geführt. Bei aller Polarität ist der Unterschied des

*) Juan Huarte Examen de ingenios para las sciencias (Amberes 1603), Prohemio p. 6: „la compostura natural, que la muger tiene en el celebro, no es capaz de mucho ingenio ni de mucha sabiduria". — Cap. 15 (p. 382): „quedando la muger en su disposicion natural, todo genero de letras y sabiduria, es repugnanta a su ingenio." — Cap. 15, (p. 397, 98): „las hembras (por razon de la frialdad y humedad de su sexo) no pueden alcançar ingenio profundo: solo veemos que hablan con alguna aparencia de habilidad, en materias livianas y faciles" etc.

positiven vom negativen Pol kein bloß qualitativer, sondern zugleich ein quantitativer. — So haben eben auch die Alten und orientalischen Völker die Weiber angesehen und danach die ihnen angemessene Stellung viel richtiger erkannt, als wir, mit unsrer altfranzösischen Galanterie und abgeschmackten Weiberveneration, dieser höchsten Blüthe christlich-germanischer Dummheit, welche nur gedient hat, die so arrogant und rücksichtslos zu machen, daß man bisweilen an die heiligen Affen in Benares erinnert wird, welche, im Bewußtsein ihrer Heiligkeit und Unverletzlichkeit, sich Alles und Jedes erlaubt halten.

Das Weib im Occident, namentlich die „Dame", befindet sich in einer fausse position; denn das Weib, von den Alten mit Recht sexus sequior genannt, ist keineswegs geeignet, der Gegenstand unsrer Ehrfurcht und Veneration zu sein, den Kopf höher zu tragen, als der Mann, und mit ihm gleiche Rechte zu haben. Die Folgen dieser fausse position sehen wir genugsam. Es wäre sonach sehr wünschenswerth, daß auch in Europa dieser Nr. 2 des menschlichen Geschlechts ihre naturgemäße Stelle wieder angewiesen und dem Damen-Unwesen über welches nicht nur ganz Asien lacht, sondern Griechenland und Rom eben so gelacht hätte, ein Ziel gesetzt würde, wovon die Folgen, in gesellschaftlicher, bürgerlicher und politischer Hinsicht, unberechenbar wohlthätig sein würden. Das Salische Gesetz müßte, als ein überflüssiger truism, gar nicht nöthig sein. Die eigentliche europäische Dame ist ein Wesen, welches gar nicht existiren sollte, sondern Hausfrauen sollte es geben und Mädchen, die es zu werden hoffen, und daher nicht zur Arroganz, sondern zur Häuslichkeit und Unterwürfigkeit erzogen werden. Gerade weil es Damen giebt in Europa, sind die Weiber niedern Standes, also die große Mehrzahl des Geschlechts, viel unglücklicher, als im Orient. Sogar Lord Byron sagt (Letters and Journals by Th. Moore, Vol. II, p. 399): Thought of the state of women under the ancient Greeks — convenient enough. Present state, a remnant of the barbarism of the chivalry and feudal ages — artificial and unnatural. They ought to mind home — and be well fed and clothed — but not mixed in society. Well educated, too, in religion — but to read neither poetry nor politics — nothing but books of piety and cookery. — Musik — drawing — dancing — also a little gardening and ploughing now and then. I have seen them mending the roads in Epirus with good success. Why not, as well as hay-making and milking?

Die europäischen Ehegesetze nehmen das Weib als Aequivalent des Mannes, gehen also von einer unrichtigen Voraussetzung aus. —

In unserm monogamischen Welttheile heißt heirathen seine Rechte halbiren und seine Pflichten verdoppeln. Jedoch als die Gesetze den Weibern gleiche Rechte mit den Männern einräumten, hätten sie ihnen auch eine männliche Vernunft verleihen sollen. Je mehr hingegen die Rechte und Ehren, welche die Gesetze dem Weibe zuerkennen, das natürliche Verhältniß desselben übersteigen, desto mehr verringern sie die Zahl der Weiber, die wirklich dieser Vergünstigungen theilhaft werden, und nehmen allen übrigen so viel von den naturgemäßen Rechten, als sie jenen darüber gegeben haben. Denn bei der widernatürlich vortheilhaften Stellung, welche die monogamische Einrichtung und die ihr beigegebenen Ehegesetze dem Weibe ertheilen, indem sie durchweg das Weib als das volle Aequivalent des Mannes betrachten, was es in keiner Hinsicht ist, tragen kluge und vorsichtige Männer sehr oft Bedenken, ein so großes Opfer zu bringen und auf ein so ungleiches Paktum einzugehn. Während daher bei den polygamischen Völkern jedes Weib Versorgung findet, ist bei den monogamischen die Zahl der verehelichten Frauen beschränkt und bleibt eine Unzahl stützeloser Weiber übrig, die in den höhern Klassen als unnütze, alte Jungfern vegetiren, in den untern aber unangemessen schwerer Arbeit obliegen, oder auch Freudenmädchen werden, die ein so freuden-, wie ehrloses Leben führen, unter solchen Umständen aber zur Befriedigung des männlichen Geschlechtes nothwendig werden, daher als ein öffentlich anerkannter Stand auftreten, mit dem speciellen Zweck, jene vom Schicksal begünstigten Weiber, welche Männer gefunden haben, oder solche hoffen dürfen, vor Verführung zu bewahren. In London allein giebt es deren 80,000. Was sind denn diese Anderes, als bei der monogamischen Einrichtung auf das Fürchterlichste zu kurz gekommene Weiber, wirkliche Menschenopfer auf dem Altare der Monogamie? Alle hier erwähnten, in so schlechte Lage gesetzten Weiber sind die unausbleibliche Gegenrechnung zur europäischen Dame, mit ihrer Prätension und Arroganz. Für das weibliche Geschlecht als ein Ganzes betrachtet, ist demnach die Polygamie eine wirkliche Wohlthat. Andrerseits ist vernünftiger Weise nicht abzusehn, warum ein Mann, dessen Frau an einer chronischen Krankheit leidet, oder unfruchtbar bleibt, oder allmählich zu alt für ihn geworden ist, nicht eine zweite dazu nehmen sollte. Was den Mormonen so viele Konvertiten wirbt, scheint eben die Beseitigung der widernatürlichen Monogamie zu sein. Zudem aber hat die Ertheilung unnatürlicher Rechte dem Weibe unnatürliche Pflichten auferlegt, deren Verletzung sie jedoch unglücklich macht. Manchem Manne nämlich machen

Standes- oder Vermögensrücksichten die Ehe, wenn nicht etwa glänzende Bedingungen sich daran knüpfen, unräthlich. Er wird alsdann wünschen, sich ein Weib, nach seiner Wahl, unter andern, ihr und der Kinder Loos sicher stellenden Bedingungen zu erwerben. Seien nun diese auch noch so billig, vernünftig und der Sache angemessen, und sie giebt nach, indem sie nicht auf den unverhältnißmäßigen Rechten, welche allein die Ehe gewährt, besteht, so wird sie, weil die Ehe die Basis der bürgerlichen Gesellschaft ist, dadurch in gewissem Grade ehrlos und hat ein trauriges Leben zu führen, weil ein Mal die menschliche Natur es mit sich bringt, daß wir auf die Meinung Anderer einen ihr völlig unangemessenen Werth legen. Giebt sie hingegen nicht nach, so läuft sie Gefahr einem ihr widerwärtigen Manne ehelich angehören zu müssen, oder als alte Jungfer zu vertrocknen, denn die Frist ihrer Unterbringbarkeit ist sehr kurz. In Hinsicht auf diese Seite unsrer monogamischen Einrichtung ist des Thomasius grundgelehrte Abhandlung de concubinatu höchst lesenswerth, indem man daraus ersieht, daß, unter allen gebildeten Völkern und zu allen Zeiten, bis auf die Lutherische Reformation herab, das Konkubinat eine erlaubte, ja, in gewissem Grade sogar gesetzlich anerkannte und von keiner Unehre begleitete Einrichtung gewesen ist, welche von dieser Stufe bloß durch die Lutherische Reformation herabgestoßen wurde, welche hierin ein Mittel mehr zur Rechtfertigung der Ehe der Geistlichen erkannte; worauf denn die katholische Seite auch darin nicht hat zurückbleiben dürfen.

Ueber Polygamie ist gar nicht zu streiten, sondern sie ist als eine überall vorhandene Thatsache zu nehmen, deren bloße Regulirung die Aufgabe ist. Wo giebt es denn wirkliche Monogamisten? Wir Alle leben, wenigstens eine Zeit lang, meistens aber immer, in Polygamie.*) Da folglich jeder Mann viele Weiber braucht, ist

*) „Aus dem Naturrecht“, sagt Schopenhauer, „läßt sich die Monogamie nicht ableiten, sondern sie ist bloß positiven Ursprungs. Aus dem Naturrecht folgt wesentlich bloß die Verbindlichkeit des Mannes, nur ein Weib zu haben, so lange diese im Stande ist, seinen Trieb zu befriedigen und einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist bloß die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib, so lange sie lebt, und für die Kinder, bis sie erwachsen sind. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Manne mehr als doppelt so lange, als beim Weibe. Da ist nun aus dem Naturrecht keine Verbindlichkeit abzuleiten, daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24 bis 40 Jahre und sie ist nicht mehr tauglich, so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald

nichts gerechter, als daß ihm frei stehe, ja obliege, für viele Weiber zu sorgen. Dadurch wird auch das Weib auf ihren richtigen und natürlichen Standpunkt, als subordinirtes Wesen, zurückgeführt, und die Dame, dies Monstrum europäischer Civilisation und christlich-germanischer Dummheit mit ihren lächerlichen Ansprüchen auf Respekt und Verehrung, kommt aus der Welt, und es giebt nur noch Weiber aber auch keine unglückliche Weiber mehr, von welchen jetzt Europa voll ist. —

In Hindostan ist kein Weib jemals unabhängig, sondern jedes steht unter der Aufsicht des Vaters, oder des Gatten, oder des Bruders, oder des Sohnes, gemäß dem Gesetze Menu's Kap. 5, V. 148. Daß Wittwen sich mit der Leiche des Gatten verbrennen, ist freilich empörend; aber daß sie das Vermögen, welches der Gatte, sich getröstend, daß er für seine Kinder arbeite, durch den anhaltenden Fleiß seines ganzen Lebens erworben hat, nachher mit ihren Buhlen durchbringen, ist auch empörend. Medium tenuere beati. — Die ursprüngliche Mutterliebe ist, wie bei den Thieren, so auch im Menschen, rein instinktiv, hört daher mit der physischen Hülflosigkeit der Kinder auf. Von da an soll an ihre Stelle eine auf Gewohnheit und Vernunft gegründete treten, die aber oft ausbleibt, zumal wenn die Mutter den Vater nicht geliebt hat. Die Liebe des Vaters zu seinen Kindern ist anderer Art und stichhaltiger: sie beruht auf einem Wiedererkennen seines eigenen innersten Selbst in ihnen, ist also metaphysischen Ursprungs. —

---

er dann im Stande ist, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben und für alle Kinder zu sorgen."

Auch die Frage des Ehebruchs beurtheilt Schopenhauer sehr milder Weise: „Die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung überwiegt, sobald sie ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich sieht, jedes andere noch so wichtige individuelle Interesse. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, selbst der Drohung des Todes widerstanden haben. So finden wir denn, daß in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem; sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wenn die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höhern Berechtigung sich bewußt zu sein glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können, eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelium der Ehebrecherin widerfahren läßt, indem er zugleich dieselbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt." Vergl. „Metaphysik der Geschlechtsliebe." A. d. H.

Bei fast allen alten und neuen Völkern der Erde, sogar bei den Hottentotten*), vererbt Eigenthum sich bloß auf die männliche Descendenz; nur in Europa ist man davon abgegangen; der Adel jedoch nicht. — Daß das von Männern, durch große und lange fortgesetzte Arbeit und Mühe schwer erworbene Eigenthum nachher in die Hände der Weiber geräth, welche, in ihrer Unvernunft, es binnen kurzer Zeit durchbringen oder sonst vergeuden, ist ein eben so großes, wie häufiges Unbild, dem man durch Beschränkung des weiblichen Erbrechts vorbeugen sollte. Mir scheint, die beste Einrichtung wäre, daß Weiber, sei es als Wittwen, oder als Töchter, stets nur eine, ihnen auf Lebenszeit hypothekarisch gesicherte Rente erbten, nicht aber den Grundbesitz oder das Kapital, es wäre denn, in Ermangelung aller männlichen Descendenz. Die Erwerber des Vermögens sind die Männer, nicht die Weiber; diese sind daher auch nicht zum unbedingten Besitze desselben berechtigt, wie auch zur Verwaltung desselben nicht befähigt. Weiber sollten niemals über ererbtes, eigentliches Vermögen, also Kapitalien, Häuser und Landgüter, freie Disposition haben. Sie bedürfen stets eines Vormundes; daher sie in keinem möglichen Fall die Vormundschaft ihrer Kinder erhalten sollten. Die Eitelkeit der Weiber, selbst wenn sie nicht größer, als die der Männer sein sollte, hat das Schlimme, daß sie sich ganz auf materielle Dinge wirft, nämlich auf ihre persönliche Schönheit und nächstdem auf Flitter, Staat, Pracht. Daher auch die Societät so recht ihr Element ist. Dies macht sie, zumal bei ihrer geringen Vernunft, zur Verschwendung geneigt, weshalb schon ein Alter sagt: *Γυνη το συνολον ἐστι δαπανηρον φυσει.* (S. Brunck's: Gnomici poetae graeci, v. 115.) Die Eitelkeit der Männer hingegen wirft sich oft auf nicht materielle Vorzüge, wie Verstand, Gelehrsamkeit, Muth u. dgl. — Aristoteles setzt, in der Politik, B. II, c. 9, aus einander, welche große Nachtheile den Spartanern daraus erwachsen sind, daß bei ihnen den Weibern zu viel eingeräumt war, indem sie Erbschaft, Mitgift und große Ungebundenheit hatten, und wie dieses zum Verfall Sparta's viel beigetragen hat. — Sollte nicht in Frankreich der seit Ludwig XIII. immer wachsende Einfluß der Weiber Schuld sein an der allmählichen Verderbniß

*) Chez les Hottentots, tous les biens d'un père descendent à l'aîné des fils, ou passent dans la même famille au plus proche des mâles. Jamais ils ne sont divisés, jamais les femmes ne sont appelées à la succession. (Ch. G. Leroy, Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme. Nouvelle édit. Paris, an X (1802) pag. 298).

des Hofes und der Regierung, welche die erste Revolution herbeiführte, deren Folge alle nachherigen Umwälzungen gewesen sind? Jedenfalls ist eine falsche Stellung des weiblichen Geschlechts, wie eine solche an unserm Damenwesen ihr grellstes Symptom hat, ein Grundgebrechen des geselligen Zustandes, welches, vom Herzen desselben aus, auf alle Theile seinen nachtheiligen Einfluß erstrecken muß.

Daß das Weib, seiner Natur nach, zum Gehorchen bestimmt sei, giebt sich daran zu erkennen, daß eine Jede, welche in die ihr naturwidrige Lage gänzlicher Unabhängigkeit versetzt wird, alsbald sich irgend einem Manne anschließt, von dem sie sich lenken und beherrschen läßt, weil sie eines Herrn bedarf. Ist sie jung, so ist es ein Liebhaber; ist sie alt, ein Beichtvater.

Druck von August Pries in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schopenhauer, Arthur,

Arthur Schopenhauers Werke

Bd.: 1

1891

Ph.u. 449 pb-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11879585-4